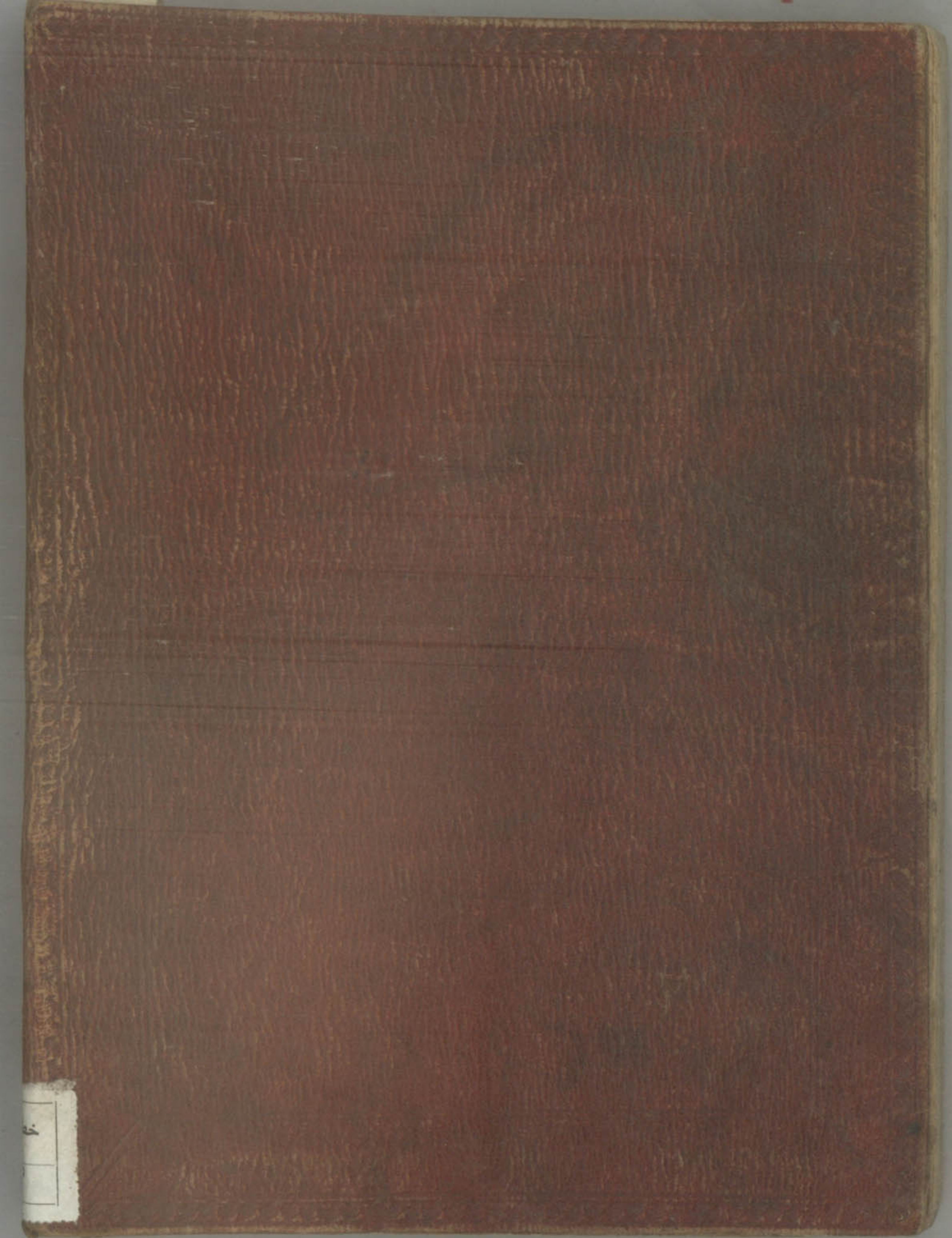
آقای امرالله جعفری
۸۵/۱۰/۲۳







بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

القول في اصول الفقه ومقاصده خمسة وقبل الخوض فيها لا بد من تمهيد مقدمة مشتملة على امور تسمى بالمبادي اقتفاء لآثار القوم والمقدمة بفتح الدال منقول من مقدمة الجيش وهو في هذا الاطلاق اسم جنس يطلق على القليل والكثير ثم على كل ما يتوقف عليه الغرض لا صلة ومنه اطلاقه على ما لا يتم الواجب الا به وعلى طائفة من المطالب المذكورة امام المقصود من العلوم المدونة لتوقفها عليها ولو جعل الاطلاق الاخير من جزئيات النقل الاول لم يكن بعيدا وهي ماخوذة من قدم بمعنى تقدم لانها متقدمة على المقصود الاصلي من علم او فعل او غيرهما او من قدم المتعدي لانها مقدمة صاحبها على غيره وبفتح الدال خلف على ما ذكره غير واحد من الافاضل ولعل نظرهم الى انها ان اخذت من اللازم فالقياس كسر الدال ليس الا وان اخذت من المتعدي فمقتضى المناسبة المذكورة كسر الدال ايضا وفيه نظر لعدم انحصار المناسبة فيما ذكر فقد يوجه بفتح الدال بملاحظة انها امور يقدمها الانسان امام المقصود لتوقفه عليها او لفائدة اخرى ثم من عادة القوم جعل المقدمة تارة ظرفا لما يذكر فيها من الامور واخرى مظروفا مع ان كلا منهما عين الآخر والظرفية تستدعي المغايرة كما لا يخفى ولعل المغايرة هنا اعتبارية كما ان اصل الظرفية كذلك وهي بملاحظة هذه الامور تارة بالاجمال وتارة بالتفصيل فيجعل ظرفا باحد الاعتبارين ومظروفا بالآخر ومن هذا جعل الواحد الشخصي تارة ظرفا واخرى مظروفا لشخص آخر واستعمال كلمة في في الظروف الاعتبارية كما في قولهم الكرم في العرب ونحوه ليس على وجه الحقيقة الواقعية بل ادعائية بتنزيل الظرف والمظروف الغير الحسيين منزلة المحسوسين بضرب من التوسع والتسامح نظير اطلاق الفاظ المقادير على ما ينقص بيسير من مقاديرها المعتبرة على ما هو المختار فيها لان المتبادر من الظرفية المصرح بكونها معنى في هي الظرفية الحقيقية كما ان المتبادر من كلمة في ايضا ذلك بناء على جريان التبادر في اوضاع الحروف وتوهم كون استعمال الكلمة في في امثال هذا المقام مجازا لغويا لمكان من السقوط والمبادي جمع مبدأ والمراد بها في المقام جملة من المطالب العلمية المذكورة في المقدمة بين ما يزيد في البصيرة وبين ما يتوقف عليه تحصيل العلم وهي على ضربين احدهما

تصورية

تصورية والآخر تصديقية اما الاولى فقد جعل منها جماعة منهم العضدي تصور العلم وتصور الموضوع وتصور الاحكام والتحقيق ان جملة من المبادي الاحكامية المذكورة في كتبهم تصديقية كمسألة مقدمة الواجب ونسخ الوجوب ووجود المباح ولعل غرضهم من جعل المبادي الاحكامية من المبادي التصورية ما عداها وفي كلام العضدي اشارة الى ذلك حيث صرح بان المعدود منها تصور الاحكام واما الثانية فتنقسم الى المبادي الكلامية والمنطقية والعربية ومنها ايضا ذكر فائدة العلم ومرتبته وشرفه وفي كون جميع ما ذكر في المبادي اللغوية تصديقية ايضا نظر فان جملة منها كتعريف الحقيقة والمجاز وتعريف اللغة وتقسيم الالفاظ ونحوها تصورية كما لا يخفى ثم ان ههنا اشكالات متعلقة بالمبادي نبه الى جملة منها بعض المحققين الاول ما نبه عليه المحقق الكاظمي في المحصول ولم يجب انه المبادي ما يتوقف عليه العلم بمعنى امتناع حصوله بدونه او ما يتوقف عليه الشروع او البصيرة وقد جعلوا من الاول المبادي اللغوية والمنطقية والاحكامية والكلامية مع ان علم الاصول غير متوقف عليها اصلا ولعله لاجل ذلك اعتذر التفتازاني عن اطلاق العضدي عليها ما يتوقف عليه العلم بان المراد انها ما يتوقف عليه البصيرة في العلم لا انه يمتنع بدونها والجواب ان هذه الامور مما لا بد منها في تحصيل الفقه كما لا يخفى فهي مقدمة للفقه كما ان الاصول ايضا مقدمة له فالمراد بكونها مبادي انها كذلك بالنسبة اليه لكنها ذكرت امام المقاصد الاصولية تنزيلا لها منزلة الفقه لشدة توقفه عليها وقد اجاد صاحب المعالم حيث جعل المبادي اللغوية ومقاصد الاصول مقدمتين للفقه الثاني ان المبادي معدودة من اجزاء العلم فكيف تذكر في المقدمة مع خروجها عن العلم والجواب ان للمبادي اطلاقين احدهما ما يتوقف عليه تحصيل العلم والثاني ما يتوقف عليه نفس العلم كتصور الموضوع والمحمول فالقضايا المؤلف منها الاقيسة المستدل بها على المسائل هو المعدود من اجزاء العلوم بناء على الاطلاق الاخير دون الاول الثالث انه اذا كان المبادي بمعنى الموقوف عليه من اجزاء العلم لزم كون العلوم الادبية وغيرها من المقدمات من اجزاء الفقه والاصول والكلام لانها

تتوقف على علم الادب والمنطق والبيان ومثله الكلام في بعض مسائل الهيئة و
الحساب بالنسبة الى علم الفقه وجوابه ظهر من جواب الثاني لان صدق الموقوف عليه
عليها مبني على الاطلاق الاول الخارج عن حقيقة العلم جدا وتخلص بعض المحققين عن ذلك
بالفرق بين الابتناء القريب والبعيد فجعل من اجزاء العلم الاول وهو تصور الموضوع والمحمول
والاقليسة الرابع ان تصور الموضوع من اجزاء العلم وقد ذكر القوم مع تصور ماهية
العلم في المقدمة لا يبقى المعدود من اجزاء العلم تصورات موضوعات المسائل والمذكور في المقدمة
تصور موضوع العلم فتغايرا الا انا نقول موضوعات المسائل هي جزئيات موضوع العلم او اجزائها
لان العلم يبحث عن عوارض موضوعه فاتحدا والجواب انه تصور موضوعات المسائل بالعنوان
الاجمالي من اجزاء المقدمة والذي هو جزء من العلم هي تصوراتها التفصيلية الامر الاول من الامور
المشتمل عليها المقدمة في تعريف لعلم علم هذا العلم له واعتباران اضافي وعلمي وقد جرى داب
القوم على البحث عنه بكلا الاعتبارين مع عدم كون الاعتبار الاول مزيدا للبصيرة ابتداء لما ان
بعينها ولتقدم الكلام في الاعتبار الاضافي ايضا تطبيقا للوضع على الطبع نظرا الى كون
الاعتبار العلمي منقولا من الاضافي وان كان العكس كما يعلم ثلثة ايضا وجه وهو كون البحث
في العلمي اخصر فاستحق التقديم لاجله او لاجل كونه المقصود بالذات كما قيل فنقول الاصول
جمع اصل وله في العرف واللغة اطلاقات في المبني عليه وهو الاشهر واسفل الشيء كما عن
القاموس واسفل المحسوسات ومرجع الاخيرين واحد وان توهم مغايرتهما بالعموم والخصوص
لان العلو والسفل من عوارض الاجسام فلا يعم غير المحسوسات والسابق كما تقول هذا الاسود
في الاصل كان ابيض والشرف وتوهم جماعة ان هذه اطلاقات متغايرة فزعم بعضهم ان المقام
موضع تعارض اقوال النقلة وامارات الوضع فاستعمل فيه ما تقتضيه القاعدة عند تعارض
الامارات وآخر الى ان المقام مردد دوران الامر بين النقل والمجاز وثالث الى انه من دوران الامر بين

الاشتراك

الاشتراك والمجاز والتحقيق ان تغاير هذه الاطلاقات مع قرب بعضها من بعض لا يوجب القول
بتعدد المعنى والاصل في ذلك ان داب العرب التوسع والتسامح في المعنى المقتضي واستعمال اللفظ
فيما يقربها من المفاهيم من غير الالتزام بتجوز او اشتراك او نقل بل بنحو من التوسع كما ذكرناه في نظائر
المقام مثل لفظ الاجماع والحيض ثم على تقدير اختلاف المعاني فليس من مقام تعارض اقوال النقلة
لان المثبتين لا تعارض بينهما الا بعد تضاد المحمولين ولا مضادة بين الاوضاع المتعددة الا
على القول بامتناع الاشتراك وكذا ليس من دوران الامر بين النقل والمجاز لاستدعائه الهجر المعلوم
انتفاؤه في المعاني المزبورة كلا بل من دوران الامر بين الاشتراك والمجاز ويجي التحقيق فيه و في الاصطلاح
ذكروا له معان مرجعها الى الاربعة المعروفة الدليل والقاعدة والاستصحاب والراجح وفي كون
لفظ الاصل موضوعا لخصوص كل من هذه الاربعة نظر لامكان ارجاع الاستصحاب الى القاعدة
والا لزم التزام وضعها لجميع الاصول العلمية فردا فردا ودعوى اكثرية استعماله في الاستصحاب
بالنسبة الى سائر الاصول غير معلومة بل المعلوم خلافه نعم لو قيل بوضعه لمجموع الاصول العلمية
حتى اصالة الصحة مثلا بوضع واحد جامع للكل لم يكن بعيدا خصوصا في السنة المتاخرين بل لا يبعد القول
بعدم اطلاقهم الاصل بلا قرينة الا عليها واما الراجح فلم نجد له استعمالا الا في قولهم الاصل في
الاستعمال الحقيقة بناء على ما ذكره الكل او الجل من ان المراد به الراجح والظاهر وهو مبني على كون اصالة
الحقيقة مرجعها الى الظن النوعي ولو قيل بان مرجعها الى اصالة عدم القرينة امكن ادراجها في
اطلاقات الثاني اعني القاعدة ومنه يظهر حال الاصل في قولهم الاصل في افعال المسلمين الصحة
الظاهر انه غلب في الاولين على سبيل الاشتراك لانهما متباينان اذ القاعدة عبارة عن قضية كلية والدليل
سواء اخذ باصطلاح اهل الميزان اعني القول المؤلف من القضايا او من اصطلاح الاصولي اعني
ما يمكن التوصل به مباين لها كما لا يخفى تباين الجزء والكل او تباين المفرد والمركب ثم انهم اختلفوا
في المراد من لفظ الاصول في هذا التركيب الاضافي بين من فسره بالمبني عليه ومن فسره بالادلة او بالقواعد

والتحقيق ان الاختلاف في مثل المقام لا يكاد يعقل لان البحث عن الارادة بعد تبين الوضع الاصطلاحي
يستدعي استعماله في كتاب او سنة او كلام متكلم والآن للفظ المفرد بعد العلم بوصفه غير متعلق
بالارادة حتى يسال عن المراد به وان ارادوا تعيين المعنى المنقول عنه فالخلاف له وجه لكنه لا يلايم
كلام جماعة منهم حيث يعللون ما اختاروه من التفاسير بانه سالم عن النقل وان ارادوا بيان
معنى ينطبق على المعنى العلمي استراحة من النقل فهو ايضا جيد لكنه لا يوافق ظاهر مقالة الآخرين حيث
يصرحون بانهم اختاروا ما اختاروا لانه انسب بالنقل كما ستعرف ايضا الا ان يقال ان المختلفين نظرهم
في هذا الخلاف ايضا مختلف فغرض جماعة منهم وهم الذين لا يرون لزوم النقل ابداء معنى ينطبق
على المعنى العلمي وغرض آخرين ابداء المناسبة بين المنقول اليه والمنقول عنه وكيف كان فلنتكلم في امور
يتضح بها حقيقة الحال الاول ان ظاهر العضدي والمحكي عن غيره دعوى التطابق بين المعنى الاضافي والعلمي
وهو مشكل لان الاصول ان فسرت بالاستصحاب او الراجح فلا مساس له بهذا العلم كما لا يخفى وكذا ان
فسرت بالادلة لان اسامي العلوم موضوعة لنفس المسائل او ملكاتها على الخلاف الآتي وادلة الفقه موضوع
لعلم الاصول فكيف ينطبق على حقيقته وما يقال من اعتبار حيثية الدلالة والبحث عنها في الادلة فينطبق على
هذا العلم الباحث عن دلالة الادلة يدفعه ان ملاحظة هذا الاعتبار لا يخرجها عن كونها موضوعا لهذا العلم
اما باعتبار ان نفس الادلة امور تصورية ولو ملحوظا معها تلك الحيثية وحقيقة العلم تصديقات
معهودة او ملكة هذه التصديقات او باعتبار ان الادلة من حيث البحث عن دلالتها نفيا واثباتا
تندرج في المبادي التصديقية بناء على ما يظهر من جماعة من كون موضوع علم الاصول هي الادلة معنونة
بعنوان كونها ادلة لان التصديق بموضوعية الموضوع خارج عن حقيقة العلم جدا داخل في المبادي
التصديقية بين بنفسه او مبين في علم آخر فبقي من المعاني امران المبني عليه والقاعدة اما الاول فانطباقه
على هذا العلم جيد من غير ارتكاب خلاف اصل من نقل او اضمار بشروط ثلثة احدها ان لا يكون اسامي
العلوم موضوعة لملكات المسائل وهو خلاف المشهور وان كان يقتضيه التحقيق الآتي وجه الاشتراط

واتضح

واتضح لان اصول الفقه على هذا التفسير عبارة عن معاني الفقه والمعنى العلمي عبارة عن ملكة المباني
الا ان يقال ان المباني اعم من ان تكون نفس القضايا الموقوف عليها الفقه او ملكاتها فيتحقق الانطباق
وفيه ان مباني الفقه لا يتناول المتبادر منه سوى العلوم المتوقف عليها الفقه واما غيرها مما لا بد
في تحقق الفقه كملكة هذه العلوم او وجود صاحب الملكة ووجود سائر اسباب الاستنباط من
الكتب وغيره فلا يذهب الى دخولها تحت المباني ذاهب فتدبر وثانيها ان تفيد الاضافة للاختصاص
او تكون للعهد حتى يرجع الاصول المفسرة بالمباني الى المباني المختصة بالفقه او المعهودة المراد
بها المسائل الاصولية خاصة والامر الواضح شمول المباني للعلوم العربية وغيرها مما يتوقف عليه
الفقه فكيف ينطبق على هذا العلم خاصة وستعرف ما في هذين الشرطين من المنع وان ذكرهما الاكثر
وثالثها ان يكون المراد بالاصول المفسرة بالمباني المباني الاجمالية لئلا يتناول المباني التفصيلية
التي هي من اجزاء الفقه اعني الادلة المفصلة المستدل بها على المسائل الفقهية وهو ايضا ممنوع وما
يتوهم في اثبات هذا الشرط من ان المضاف اليه اعني الفقه لما كان ملحوظا فيه الادلة التفصيلية فلا جرم يكون
المراد بالمضاف اي الاصول المباني الاجمالية فمما لا كراهة فيه لان الفقه عبارة عن نفس المسائل الفقهية
او ملكاتها واما الادلة التفصيلية فهي غير مرادة من لفظه فهذا التركيب الاضافي وان قلنا ان الادلة
المستدل بها على المسائل من اجزاء العلوم فافهم وتامل فيتناول اصول الفقه المباني الاجمالية والتفصيلية
كليهما ومما ذكرنا ظهر ما في كلام العضدي والبهائي فان الاول حاول الفرار من النقل بتفسير الاصول بالمباني
بدون الالتزام بخلاف اصل آخر والثاني ايضا كذلك مع الالتزام بالاضمار حين اطلاق اصول الفقه وارادة
هذا العلم منه بان يقدر علم اصول الفقه وان كان الشرط الاول من الشروط الثلثة مستغنى عنه بناء على
مقالة الاخير كما لا يخفى لكن الفرار من النقل الى الاضمار في هذا المقام غير مطبوع وان كان الاضمار ارجح
من النقل نوعا لامكان دعوى الاتفاق على ثبوت الاصطلاح لهذا التركيب الاضافي في هذا العلم واما الثاني اعني
القاعدة فيظهر من بعض المحققين اختيار تفسير الاصول بها في التركيب الاضافي مع الاعتراف بامكان ارادة

المعنى اللغوي بل بتعينه و وجهه غير واضح ولعله مبني على كون المتبادر من الاصول المفسر بالقواعد في
حال الاضافة نفس القواعد الفقهية بناء على ظهور الاضافة في البيانية كما هو المتبادر في مثل قولهم
قواعد النحو والصرف والاصول ونحن نقول على هذا التفسير ان الكلام فيه مثل الكلام على تقدير تفسيره
بالمباني جعلا للاضافة بتقدير اللام الا ان الشرط الثالث لعله غير محتاج اليه على هذا التقدير كما لا يخفى
فيكون اولى من التفسير بالمباني كما لا يخفى بقي شيء وهو انه على تقدير الانطباق بين المعنيين لا حاجة
الى النقل جدا لان الغرض منه هو الغرض من وضع الالفاظ اعني تادية المراد بسهولة وهو حاصل بدون
النقل وهل يمكن تصحيح النقل مع قضاء الضرورة بوجوب المغايرة بين المنقول اليه والمنقول منه
قد يتوهم نعم بملاحظة اشتراط الحضور الذهني في ذلك المعنى هاهنا حين وضع المركب له ثانيا بالعلمية
فتتحقق المغايرة الاعتبارية بين المعنيين وهي كافية في تعدد الوضع كما في اسم الجنس وعلمه لكنه انما
يتم في الوضع التعييني لا في امثال المقام الثابت فيه الوضع بالتعين **الامر الثاني** في تعيين المنقول منه على
تقدير عدم انطباق المعنيين وثبوت الاصطلاح في هذا العلم فنقول لا اشكال في ان النقل من اصول الفقه
بمعنى الاستصحاب غير صالح في المقام وكذا المعنى الراجح كما لا يخفى فبقي كونه منقولا من الاصول بمعنى
المباني او القواعد او الادلة ولعل المشهور هو الاخير حيث يفسرون الاصول في حال الاضافة بمعنى
الادلة لكن الانسب النقل من احد الاولين لان النسبة بين ادلة الفقه وهذا المعنى العلمي تباين كلي سواء فسرناه
بنفس المسائل الاصولية او بملكاتها فيكون النقل نقلا مرجوحا لان اغلب المنقولات منقولة من العام
الى الخاص الاصوليين او المنطقيين بخلاف النسبة بينه وبين الاولين فانها عموم مطلق ضرورة اعمية
مباني الفقه من هذا العلم سواء فسر بنفس المسائل لان مسائل هذا العلم بعض مباني الفقه بناء على
عدم افادة الاضافة الاختصاص او بملكاتها اما الان فلكة المسائل عبارة عن عالم اجمالها الحاصل من مزاولتها
في الخواطر او لان ملكة مسائل الاصول ايضا من المباني وان لم يكن تصديقيا وكذا الكلام في القواعد على
تقدير كون الاضافة لامية كما مر هذا وفي حاشية القوانين تعليل الاولوية بوجه آخر وهو لزوم النقل في

مدخول لفظ العلم اذا اطلق علم اصول الفقه واريد منه العلمي يعني اذا جعل اصول الفقه بمعنى
مباني الفقه امكن ان يتوهم ان معناه العلمي ملكة ادراك تلك المباني بخلاف ما لو فسر بالادلة فان تفسير
المعنى العلمي ح بانه ملكة ادراك الادلة غلط فلا بد من العدول عما فسر به اولا الى ما يكون ملكة
ادراكه منطبقا مع هذا المعنى العلمي وانت خبير بانه لا مساس له بمراد من فسر الاصول بالمباني وجعله اولى
من التفسير بالادلة كالعضدي والبهائي والكاظمي كما ظهر اجمالا مما ذكرنا في الامر الاول ومع ذلك
فلم يحصل منه شيء مع ان تسمية ذلك بالنقل امر مخترع منه كيف والنقل امر مخالف للاصل بل الاصول
وليس في ذلك مخالفة اصل اصلا هذا مع ما في سائر ما ذكره في تلك الحاشية من وجوه الفساد التي
لا جدوى لتعرضها غير اسائة الادب **الامر الثالث** في ان تركيب اصول الفقه حين كونه علما اهل هو مزجي
او اضافي وعلى الثاني فهل الموضوع هو مجموع المركب من الجزئين كعبد الله حال العلمية او المضاف في
حين الاضافة على ان يكون التقييد داخلا والقيد خارجا والغرض التنبيه على غفلة جملة من المحققين
هاهنا حيث ذهبوا ومالوا الى الاخير والاقوى الاوسط وواضح ضرورة عدم كونه مزجيا لان لفظ الاصول في هذا
التركيب ولو في حال العلمية لا يجري مجرى الحروف فتعين الثاني واما الاخير الذي ذهب اليه الجماعة فمرجعه الى
اجتماع الاضافة والعلمية وهو كما ترى واما تنظير بعضهم له بماء العنب وماء الرمان فلم اتحصل معناه
فان اراد ان ماء العنب علم في العرف لذات الماء المعهود من غير ملاحظة الاضافة فعلى تقدير تسليمه ينافي
مقصوده وهو لحوق الوضع العلمي له حين الاضافة مع ان القول بانه ونظائره كماء الورد من اعلام الاجناس
عرفا نقلا من معناه الاضافي كما ترى ثم قياس العلم الشخصي اعني اصول الفقه بناء على ما صرح به بعض وان كان فيه
تامل بعلم الجنس فيه ايضا ما فيه وان اراد ان المستعمل في الماء المعهود هو المضاف بقيد الاضافة فهو مسلم لكن
جميع المركبات الاضافية كذلك كما لا يخفى هذا تمام الكلام في المضاف واما المضاف اليه وهو الفقه فهو بالعرف واللغة
مفسر بالفهم والظاهر انه مرادف للعلم ويمكن القول بان الثاني اعم من حيث اختصاص الاول بالادراك الحاصل بالتامل
اعني القوة الدراكة ولذا يصدق العالم على الله تعالى دون الاول وقد يفرق بينهما بوجوه منها اعتبار سرعة الانتقال

فى الفهم دون العلم ومنها اختصاص الفهم بما يعبر عنه المتكلم وفيه نظر يظهر من ملاحظة عدم صحة سلبه
عما ينتفى فيه الامران كما لا يخفى ولعل الاعتبار الاول نشأ من قياس المبدأ ببعض المشتقات كما هو ظاهر كلامه
كالفهيم فانه لا يطلق الا على الفطن الذكى وهو سهو لان ذلك من خواص الصيغة دون المادة واما الاعتبار
الثانى فلا وجه له غير ملاحظة استعمال الفهم غالبا خصوصا فى السنة اهل التصنيف والتاليف فى ادراك
غرض المتكلم فتوهم لذلك اعتبار هذه الخصوصية فى اصل مفهومه اللغوى او العرفى وهو كما ترى واضعف
من الفريقين تفسيره بالادراك المطلق فان التصور ليس بفهم جدا كما انه ليس بعلم لغة وعرفا وفى
اصطلاح علماء الشريعة عبارة عن العلم بالاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية وهذا هو
المشهور فى حد الفقه الاصطلاحى ولو بزيادة بعض القيود فى بعض الكتب كالزبدة وهو قوله فعلا او قوة
ولعل الاحتياج الى هذه الزيادة غير ثابت على ما يأتى الاشارة اليه والعلم له اطلاقات التصديق الجازم
المطابق الثابت على اشكال ضعيف فى اعتبار الثانى وقوى فى الثالث وهذا معناه اللغوى والعرفى وقد
يتضمن معنى الشعور فيعدى بالباء والا فهو متعد بنفسه يقال علمته وعلمت به بمعنى شعرت به وهذا الاطلاق
ايضا كثير ولا تجوز فيه وان قلنا بان بعض اقسام التضمين يرجع الى التجوز فى المضمن فيه والادراك
المنقسم الى التصور والتصديق وعليه جرى اصطلاح اهل الميزان والمعقول بل قيل انه من اطلاقاته
العرفية الشايعة وجعل منه قوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها وفيه تامل وملكة التصديق وهذا
الاطلاق شايع عند الاضافة الى احد العلوم المدونة كقولهم علم النحو وعلم الكلام وقولهم فلان
يعلم النحو وقد يجعل منه ما ورد فى حق الائمة الطاهرين صلوات الله عليهم اجمعين من ان الله تعالى
علمهم علم ما كان وعلم ما يكون بدليل استدراك قيد العلم لو كان المراد التصديق الفعلى اذ يكفى ح
ان يقول علمهم ما كان وبذلك يدل الحديث على كونهم عالمين بالقوة لا بالفعل الا ان يجعل لفظ العلم
المفعول المطلق ومطلق الملكة اى القوة المقابلة للفعلية كما فى صورة اضافته الى الصناعات مثل
الخياطة كما يقال فلان يعلم الخياطة فان الخياطة لا يتعلق بها التصديق فعلم الخياطة المراد به ملكتها

او القوة

او القوة التى يقتدر بها على فعلها كذا استظهر بعض المحققين وفيه نظر لان مجرد الملكة اى القوة
لا يطلق عليها العلم فلا يقال علم العدالة وعلم التجارة واما قولهم فلان يعلم الفقه فالمراد انه يعرف
القواعد التى لا بد منها فى تلك الصنعة ولذا لا ينسب الى الافعال الفطرية التى لا تتوقف على بعض القواعد
فلا يقال علم الاكل او فلان يعلم الاكل وامثالها فافهم والمسائل كما قيل ومنه اطلاق العلم على العلوم
المدونة كما يقال النحو علم يعرف به آه بناء على كون اساميها موضوعة لمسائلها لا لملكات تصديقها
والا رجع الى الثالث والا نصافى عدم معلومية استعماله فى نفس المسائل المراد بها المحمولات المنتسبة
او مجموع القضية لان البناء المشار اليه مع كونه خلاف المختار حيث زعموا ان اسامى العلم موضوعة
لملكاتها ليس يستلزم لارادة المسائل بالمعنى المشار اليه منه لامكان ارجاعه الى الاطلاق الاول بارادة
التصديقات المعهودة وكيف كان فلفظ العلم ليس منه الا على الادراك المطلق كما زعمه جماعة منهم صاحب
المعالم من ظاهر كلامه لانه مبنى على اصطلاح اهل الميزان واللفظ لا يحمل على غير عرف المتكلم الا
لضرورة معدومة فى المقام مع انه لو اريد به الادراك تناول التصور ايضا ومعلوم ان الفقه تصديق
لا تصور غاية ما يقال ان القيود المتاخرة تكفى مؤنة اخراجها عن الحد وفيه ان المطلق عند المشهور على ما
نسب اليهم مجاز فى المقيد حتى فى القيود المتصلة فيثبت المطلوب وهو كون المراد بالعلم خصوص التصديق
وهذا هو عين حمل العلم على التصديق بالاخرة مع ارتكاب مجازين احدهما حمل العلم على مطلق
الادراك اولا كما بيناه ثم تقييده بالعلم التصديق ثانيا على المشهور اللهم الا ان يصار الى ما هو المختار من
عدم كون التقييد مطلقا خصوصا فى المتصل مجازا فيستراح عن التجوز الثانى فافهم كل ذلك مضافا الى عناء
العلم بمعنى الادراك فى التعدى عن حرف الجر وتضمين معنى الاشعار ح سبك مجاز عن المجاز كما لا يخفى
واما على المعنى الاخير اعنى المسائل كما هو واضح واما الملكة فقد فسره بها جماعة من المتاخرين لكن الظاهر
من كلام جملة من المتقدمين تفسيره بالتصديق وهو الاظهر لانه معناه المتبادر منه المعروف فى
العرف واللغة واما الملكة فهى وان صح ارادتها فى المقام لكنه لا ضرورة داعية اليه توضيح ذلك ان

اطلاق العلم على ملكة التصديق اما مبني على تنزيل القوة القريبة منزلة الفعل تسامحا كما اشرنا
اليه آنفا حتى يكون حقيقة ادعائية مثل سائر المسامحات العرفية او مبني على التجوز بعلاقة السببية
مثلا والا فلفظ العلم ليس مشتركا بينها وبين التصديق حتى يكون من لغات الاضداد ضرورة تقابل
القوة والفعل وعلى التقديرين فلا بد من نصب قرينة صارفة ولا قرينة هنا الا ما ربما يتوهم
من اشتهار كون اسامي العلوم موضوعا لملكاتها واخرى من توقف تصحيح عكس التعريف وطرده
على ذلك وكلاهما غير مجديين اما الاول فلعدم الاشتهار اولا ولكذب الشهرة ثانيا الا انه لم يعلم موضعا
يراد فيه من اسامي العلوم الملكة الا ويمكن حمله فيه على ارادة التصديقات المعهودة وعلى تقدير الاستعمال
فلا يثبت الوضع مع الاستعمال في المسائل ايضا كما في قولهم ايضا فلان يعلم النحو صرفه عدم صلاحية
ارادة غير المسائل والتصديقات منه في هذا الاطلاق فيدور الامر بين الاشتراك اللفظي لعدم الجامع
بين القوة والفعل والحقيقة والمجاز نعم اذا قيل فلان نحوي مثلا يراد به كونه ذا ملكة ولكنه
من خواص النسبة واما الثاني ففيه منع الصغرى والكبرى لان تصحيح التعريف طردا وعكسا لا يتوقف على
تفسير العلم بالملكة وان زعمه جماعة كما ستنبه عليه انشاء الله وبعد تسليم التوقف فالامر يدور بين الخروج
عن ظاهر ما يقتضيه لفظ العلم والتزام اختلال التعريف وبين فساده ومن الواضح عدم اولوية
الاول من الثاني بل الامر بالعكس لوجوب متابعة الظواهر قبل ثبوت الصارف بخلاف تصحيح الحكم فانه
ليس بمندرج تحت اصل يقتضيه والا لانسد باب الايراد على الحدود ولزم تصحيحها بالحمل على
معنى ينطبق على المحدود ولو كان مرجوحا فاقدا للقرينة وهو كما ترى فان قلت تفسير العلم بالتصديق
يوجب استدراك ذكر الاحكام لوضوح عدم تعلق العلم بمعنى التصديق الا بالحكم فيجب تفسيره بالادراك
كما فعله جماعة محافظة لقيود التعريف عن الاستدراك قلت لا كراهة في حمل اللفظ على المعنى
المجازي مع ما فيه من وجوه البشاعة المشار اليها التي فيها ارتكاب التضمين لاصل التعدية بالباء
فرارا عن كون القيد توضيحيا مع غلبته في غير المحدود وعدم ندرته فيه خصوصا اذا كان التوضيح

مقرونا

مقرونا بفائدة كما في المقام وهي عدم امكان توصيف العلم بالشرعي على وجه ينطبق على تصديقات
الفقيه لا بتكلف ركيك في النسبة كما لا يخفى والحكم في اللغة بمعنى الالزام والتصديق المقرون
بالبيان وهو الاخبار ومنه قوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله لا مطلق التصديق كما ذكره غير واحد
وان كان محتملا لكن الاول اقرب باستعمالات العرفية فان صدق الحكم على مجرد الاذعان القلبي
عرفا لا يخلو عن خفاء والنسبة الجزئية والمسائل والمحمول المنتسب الحق انها بمعنى لان الجزئية ان اريد
بها مجرد النسبة المرددة بين الثبوتية والسلبية فعدم صدق الحكم عليه واضح وان اريد بها النسبة
الثبوتية او السلبية فمرجعها الى المحمول المنتسب لان القيام الثابت لزيد وثبوته له بمعنى وان
امكن الفرق بينهما باللحاظ واما المسائل فان اريد بها مجموع القضية فعدم كونه حكما معلوم و
ان اريد بها المحمول المنتسب فهو الذي قلنا ان مرجعها الى معنى واحد وهو مضمون القضية
فان اطلاق الحكم على مضامين الاخبار شايع وجعل منه غير واحد من الفقهاء قوله خمسة
اشياء يجب الاخذ فيها بظاهر الحكم في اصطلاح الفقهاء والاصوليين فسره الغزالي بالخطاب
الخ والبهائي ره بالاحكام الخمسة على نحو الاشتراك اللفظي والمعنوي وظاهر جماعة هو الثاني
ويشكل بعدم الجامع القريب بينها كما لا يخفى والاحكام الوضعية على الاحتمالين فان كان ظاهر
الكل او الجل فيها هو الثاني كما يفصح عن ذلك اختلافهم في حصرها في الخمسة او العشرة وعدم
الحصر وفيه الاشكال المتقدم وقد يطلق على ما يعم التكليفية والوضعية ويلزم على القول بالاشتراك
المعنوي في الموضعين القول بوضع الحكم لهذا المعنى العام لان الجامع بينها ليس بابعد من الجامع
بين التكليفية او الوضعية كما لا يخفى وكيف كان فالمراد بالحكم في التعريف ليس هو المعنى الاول كما هو
واضح ولا المعنى الثاني كما زعمه المحقق الشريف لان علم الفقيه بتصديقات نفسه او بتصديقات الشارع
ليس من الفقه جدا الا بعد الالتزام بخروج هذا العلم عن حد سائر العلوم المعلوم كونها عبارة عن العلم
بمسائلها المعهودة او ملكاتها مع انه قيد عن الادلة ان رجع الى العلم لم يستقم لوضوح عدم كون علم الفقه

بتصديقاته او بتصديقات الشارع مستفاد من الادلة بل المستفاد منها تصديقات الفقيه
بمصدقات الشارع كذا قيل وفيه تامل والتحقيق ان تصديقات الشارع غير مرتبطة بالافعال كما
ستشير اليه فالعلم بها ليس علما بما يعرضها من الاحكام ويمكن تصحيح التعريف على هذا التفسير بتكلفات
ركيكة اشار الى بعضها المدقق الشيرواني في الحاشية الركيكة وهو ان يجعل الناسه ليرجع الى
الفقه هو التصديق الحاصل بسبب تصديقاتها المعهودة الشرعية واما النسب الخبرية فقد فسرها
بها جملة من اهل التدقيق والتحقيق فكان مناسبة ذلك للعلم بمعنى التصديق واورد عليه تارة
بعدم شمول التعريف لمعرفة مثل قوله تعالى اقم الصلوة من النسب الانشائية فيحتمل عكسا و
اخرى بخروج معرفة الموضوعات المخترعة ايضا كالصلوة ونحوها مع ان معرفتها وظيفة الفقيه
واجيب عن الاول بان النسبة الانشائية تستتبع نسبة خبرية لا محالة فان طلب الشارع للفعل يوجب
اتصافه بالمطلوبية فيندرج العلم بها تحت التعريف لا باعتبار الثاني وعن الثاني بانه ان اريد
بها بهذا المعنى خارج عن العلم جدا وان اريد بها التصديق بصحة حدود تلك الموضوعات فخروجها
بهذا الاعتبار مستدع لاشتمالها على النسبة ولا غائلة فيه بناء على عدم حصر الاحكام الوضعية
بل يجب مراعاة دخوله لكون العلم بتلك النسبة علما بالحكم الوضعي الشرعي هذه خلاصة ما هو
المستفاد من ظاهر كلامه وانت خبير بان صحة الحدود عبارة عن انطباق لحاظ المحدود تفصيلا
على ملاحظته اجمالا وليس مرجع ذلك الى نسبة خبرية يتعلق بها التصديق كما ان فساد التحديد
عبارة عن عدم انطباق اللحاظين ولعل نظره الى صورة التحديد فانها تشتمل على قضية لفظية
صورية كما في ان الانسان حيوان ناطق فزعم صلاحيته للاذعان بالصحة والسقم لذلك وهو
تخيل الجمع بين اللحاظين لا الى الاذعان بثبوت شيء لشيء كيف والضرورة قاضية بمغايرة المحكوم عليه

والمحكوم

والمحكوم به حقيقة والتحقيق ان ما زعمه الجماعة من تفسير الاحكام بالنسبة الخبرية وان كان مناسبا
للعلم لكنه بعيد عن النظر الصحيح لان الفقه عبارة عن العلم بما يتعلق بافعال المكلفين والنسب
الخبرية الشرعية سواء كانت توقيفية مثل ما يتعلق باوضاع الآخرة واحوالها كقوله الصراط حق
والجنة كذلك وما يتعلق باوصاف الانبياء والصفات الثبوتية والسلبية وما يتعظ بالمواعظ
او غير توقيفية كالعاديات وجملة ما يتعلق بالاطلاق والتخصيص لا مساس لصادقها بفعل المكلف
بل المتعلق بها هي النسب الانشائية الشرعية اعني الاحكام الخمسة وغيرها من الاحكام الوضعية
على القول بكونها ايضا احكاما شرعيا اللهم الا ان يكون المراد بالنسب الخبرية ما يتولد من الانشائية
فان كل نسبة انشائية يتولد منها نسبة خبرية كما نبهنا عليه وفيه ان المحمول في تلك القضايا الخبرية امور
منجعلة من جعل الشارع فالعلم بها ليس علما بمجعولاته التي هي احكامه تعالى فظهر مما ذكرنا انه
لا بد من تفسير الحكم بالمعنى الاصطلاحي مع انه مقتضى قاعدة حمل الفاظ المتكلم على مصطلحاته اعني
الاحكام التكليفية والوضعية على القول بجعلها او الخطابات المتعلقة بافعال المكلفين اما الاول
فهو اظهر التفاسير واحسنها لا لان العلم بالاحكام التكليفية والوضعية علم بعوارض افعال المكلفين
وحقيقة كل علم على ما سيجيء ان شاء الله هي معرفة عوارض الموضوع نعم يلزم استدراك قيد الشرعية
لا عتبار هذا القيد في الحكم الاصطلاحي فيكون توضيحيا او مبنيا على تجريد الاحكام عما اعتبر فيه
من القيد بارادة نفس الانشاء اذ يحتمل صدورها من غيره اضافتها الى الشارع ولا ضير في شيء منها اذا
دار الامر بينها وبين ما يرد على التفاسير الاخر من العيوب التي ذكرنا بعضها وياتي بعضها الآخر فان قلت
العلم لا يتعلق بنفس تلك الانشاءات لانها امور تصورية كما لا يتعلق بها التصورات قلت نعم
يمكن المراد من العلم بها العلم بتحققها وصدورها من الشارع لا ماهياتها كما في علمت بزيد
اي بوجوده وارادة ذلك من العلوم المضافة الى التصورات امر شائع كانه حقيقة عرفية فافهم وبذلك
يظهر ما في تفسيرها بالنسب الخبرية فانه ان اريد بها النسب الخبرية ففيه ما عرفت وكذا لو اريد الاعم منها

ومن النسب الانشائية وان الاحكام الخمس اى النسب الانشائية فهو الذى ذكرنا واما الثانى اعنى
خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين من حيث الاقتضاء والتخيير والوضع فالمراد بالخطاب هو
الكلام الموجه توجيه الكلام بالاتفاق وان اختلفوا فى نقل الخطاب الى الكلام الموجه او استعماله
فيه مجازا ويرد عليه امور يرجع كلها او جلها الى تفسير الحكم الشرعى بل الكلام الى ارادته فى التعريف
على تقدير الصحة ونحن نتعرض ماذكروه من المناقشات مزيدين عليها بعض ما بدا لنا من وجوه فساده
تبعا لجماعة من المتاخرين وان كان لذكرها محل آخر الاول عدم صدقه على خطاب الرسول ومداليل
الادلة السلبية كالقياس والاستدلال والاجماع على طريقة العامة مع انها احكام شرعية بالبداهة
ولو تكلف فى ادخال خطاب الرسول ص تحت خطاب الله بقى البحث فى الادلة بحاله الثانى ان من جملة
الادلة آيات الاحكام وهى خطابات الله المتعلقة بافعال المكلفين فيلزم اتحاد الدليل والمدلول
ولو عم خطاب الله على وجه يشمل خطاب الرسول لزم المحذور فى خطابات الرسول ايضا وهذا الايراد
انما يتوجه على من لا يقول بالكلام النفسى واما القائلون به الذين منهم الغزالى صاحب هذا التعريف
للحكم فقد ذكروا انه غير وارد لان المدلول اعنى الحكم الشرعى عبارة عن النفسى والدليل هو اللفظى
ويمكن التفصى به عن الاول ايضا ولذا قال العضدى بعد ذكر الادلة اعنى الكتاب والسنة والاجماع والقياس
والاستدلال ان مرجعها الى الكلام النفسى اراد به دلالتها عليه وتوضيح المقام يستدعى نقل بعض
الكلام فى توضيح الكلام النفسى ليتبين ان الالتزام به هل ينفع فى التفصى عن الايراد المذكور ام لا
واعلم ان البحث عن الكلام النفسى من حيث هو ليس من مسائل الكلام لجريانه فى غير كلام الله تعالى
ايضا ولذا تعرض له المحقق الطوسى فى الطبيعى فى مبحث المسموعات نعم يندرج تحته مسئلة كلامية
لان كلام الله فى جزئيات موضوع هذه المسئلة فتعرض الاكثر له فى علم الكلام باعتبار تعلقه به
فى الجملة كاكثر مباحث هذا الفن الغير المختصة به ومحصل هذا النزاع فيه ان الاشاعرة زعموا ان
الانسان اذا تكلم بكلام خبرى فهنا امور ثلثة احدها الالفاظ والاصوات المتقاطعة على حسبها

يقتضيه

يقتضيه اوضاعها اللغوية من التقديم والتاخير الثانى اعتقاد المتكلم بمضمونه وعلمه به والثالث
تزوير مداليل الالفاظ فى الخواطر ونظمه على حسب انتظام الالفاظ والاول هو الكلام اللفظى والثالث
هو الكلام النفسى وعبر العضدى بالنسبة الثابتة بين المفردين القائمة بالنفس وشارح التجريد
بانه مدلول الكلام اللفظى والتفتازانى بما حاصله يرجع الى الاول اعنى التكلم القلبى الذى هو غير
العلم بمضمونه واذا تكلم بكلام انشائى فهنا ايضا امور ثلثة اللفظ والارادة والطلب الذى هو
مدلول صيغة الامر مثلا واستدلوا عليه بالوجدان وبانه لولاه لما حصل الفرق بين كلام المجنون
والكاذب نظرا الى اشتراكهما فى ايجاد الالفاظ وعدم الاذعان والاعتقاد وان كان الاول باعتبار
عدم شعوره والثانى باعتبار شكه فى مضمون الخبر وادعائه بخلافه وكذا يلزم ان لا يكون الامر المقصود
به الامتحان امرا لعدم تعلق الارادة فيه بالمطلوب وذهب الامامية والمعتزلة قاطبة الى عدم معقولية
ذلك المعنى الثالث فى الاخبار والانشاء وهذا هو النزاع المعروف فى كتب الاصول من ان الطلب اعنى
الارادة او غيره وكان الكلام النفسى اسم لخصوص ما اثبتوه فى الاخبار حيث عبروا عما اختلفوا فيه فى
الانشاء بلفظ آخر والمراد بعدم المعقولية نفى ذلك المفهوم الثالث لاستلزام القول به امرا غير معقول
كاجتماع النقيضين وانما استلزم بعض ما يقتضى صريح العقل بخلافه فى خصوص كلام البارى وتفصيل
المسئلة مطلوب من مظانه والغرض الاشارة الاجمالية اليها ليعرف الحال فيما اورده فى المقام اذا تحقق
ذلك فنقول ان القول بالكلام النفسى على تقدير صحته وان كان يندفع به اتحاد الدليل والمدلول
لكنه ارتكاب لمحذور آخر اشار اليه المحقق القمى ره من خروج الكتاب ح عن كونه دليلا مصطلحا وهو الذى
يتوصل به الى مطلوب خبرى نظرا الى عدم كون الالفاظ برهانا على مضامينها بل موجبا للانتقال
اليها انتقالا تصوريا وتوضيح المقام ان السامع العارف باوضاع اللغة اذا سمع من المتكلم كلاما
فله انتقالات ثلثة احدها الانتقال الى معانيها اللغوية فينتقل من قوله زيد قائم الى زيد وقيام
وثبوته له انتقالا تصوريا وثانيها الالتفات الى ارادة المتكلم بمدلول اللفظ من دون الاذعان بها

ومن الواضح عدم اتصاف اللفظ بالدليل المصطلح بالنسبة الى الانتقالين الاولين كوضوح
اتصافه به بالنسبة الى الاخير لكن دلالته عليه ليست بما شئت من العلاقة الحاصلة من الوضع بل من
ملازمة عادية ظنية اذ لولا جريان العادة وبناء اهل العرف على ارادة المعاني عند التكلم
بالالفاظ الموضوعة لما حصل العلم بها للعالم باوضاع الالفاظ ولذا لو كثر الكذب او التجوز
بلا قرينة او التورية في كلام شخص لما حصل العلم والظن بارادة معنى اللفظ حين تكلمه ومع
ذلك فهو امر خارج عن مدلول اللفظ لان اللفظ موضوع لنفس المعنى لا لارادة المتكلم له نعم هي
الغرض الملحوظ في وضع الالفاظ ومن هنا علم ان معنى تبعية الدلالة الوضعية للارادة ليس
اعتبارها في نفس الموضوع له كما قد يزعمه بعض القاصرين وسيجي انشاء الله تحقيق ذلك في محله فظهر مما
ذكرنا ان اللفظ من حيث هو ولو مع العلم بالوضع وملاحظة العلاقة الوضعية ليس بموصل
تصديقي الى شي ومع ملاحظة بعض الامور الخارجية كجريان العادة فهو موصل ودليل مصطلح
على شي آخر غير مدلوله الخارجي او الذهني القائم بالنفس عند الاشعري وانما هو بالنسبة الى المدلول
مطلقا موصل تصوري وهذا المحذور اشد من اتحاد الدليل والمدلول لعدم معقولية استناد مسائل
العلم الى ما يوجب مجرد التصور والكشف التصوري كما ذكره المحقق القمي ره هذا وقد اجيب عن هذا المحذور
ايضا من وجهين الاول ما اشار اليه بعض المحققين وحاصله ان اللفظ ليس دليلا مصطلحا على الكلام
النفسي لو فسرناه بانه مدلول الكلام اللفظي واما لو فسرناه بالمعنى القائم بالذات الازلية كما هو ظاهر
حيث يزعمون انه من الصفات فاللفظ دليل عليه لانه كما يدل على مدلوله الخارجي كذلك يدل على
انطباقه لما في نفس المتكلم وفيه اولا ان الكلام النفسي ليس له الا تفسير واحد وهو المعنى الثالث
الذي يزعمون انه غير العلم والارادة كما لا يخفى على من لاحظ كلمات العارفين بالنزاع المعروف في
تفسير جماعة له بالمعنى القديم ليس في حال تفسيره بمدلول الكلام اللفظي بل في تطبيقه على كلام
الله تعالى والحاصل ان ذلك المعنى الثالث في كلام البشر عبارة عن النسبة بين المفردين القائمة بذهن

المتكلم

المتكلم وفي كلام الله تعالى عن المعنى القائم بالذات الازلية فليس تفسيره به قسيما لتفسيره
لتفسيره بالمدلول بل قسيما له والذي يفصح عن ذلك عموم نزاعهم لمطلق الكلام اذ لا يعقل العموم
مع كون المتنازع فيه من خواص كلام الباري وثانيا ان غاية ما يلزم من صحة هذا الكلام كون خصوص
كلام الله تعالى دليلا على الكلام النفسي لا مطلق الكلام وهذا عين المدعى لان قصر الحكم على الخاص
دليل على عدم ثبوته للعام وثالثا ان ما ذكر في تقرير المدعى لو تم لتم على تقدير تفسيره بمدلول
الكلام اللفظي ايضا فيقول ان اللفظ كما يدل على مدلوله اللغوي كذلك يدل على انطباق ذلك المدلول
لما في نفس المتكلم فزيد قائم مثلا يدل دلالة تصورية على مدلوله اللغوي اعني ثبوت القيام لزيد ويدل ايضا
دلالة تصديقية على مطابقة هذا المدلول لما في نفس المتكلم وحاصله ان الصورة الحاصلة في ذهن
المتكلم ليست هي النسبة السلبية او ثبوت القيام لغير زيد مثلا بل هي النسبة الثبوتية المدلول عليها
بقوله زيد قائم فيلزم استدراك ما زعمه من البناء من البناء ولغوية توسيط ما مهده من المقدمة
ورابعا ان دلالة اللفظ على انطباق مدلوله الخارجي لما في نفس المتكلم عبارة اخرى عن دلالته على ارادة
المتكلم لمدلول اللفظ وقد عرفت ان هذا ليس دلالة على نفس المدلول بل على شي آخر ومع ذلك فمنشاها
امر خارج عن حاق اللفظ كما عرفت الثاني ما ذكره بعض الاجلة اقتباسا من الجواب المزبور وحاصل ما
ذكره من الترديد والاستفصال في فهم غرض المورد ان الالفاظ لم تعتبر ادلة على المعاني النفسية
من حيث اقتضاءها تصورها من حيث التصديق بثبوتها عند المتكلم وارادته لها وانت اذا تاملت فيما
ذكرنا ظهر حصول الايراد الرابع على الجواب الاول تعرف ما فيه من وجوه الفساد شرحه ما ذكره المحقق القمي ره
في حل الاشكال ان اراد به دفع الاشكال الاول اعني اتحاد الدليل والمدلول بجعل غير الالتزام بالكلام
النفسي وان اراد به دفع الاشكال الثاني اعني عدم كون الالفاظ مثبتة للدعوى بل كاشفة عن المدعى
فغير واضح لان تفصيل الشي ليس دليلا عليه بمعنى الحجة بل بمعنى المعرف كما لا يخفى بقي شي وهو ان
الاشكال الاخير لا يبتني على تفسير الاحكام بالخطابات على القول بالكلام النفسي اذ لو فسرت بالاحكام

الخمسة او بالنسبة الجزئية فالاشكال ايضا بحاله لان الحكم الشرعي كائنا ما كان عبارة عن مدلول
الادلة الشرعية التي منها الكتاب والسنة فيلزم الاشكال فيها بل في الاجماع على طريقة خاصة ايضا وحله
ان علم كون الالفاظ مثبتة للدعوى بل كاشفة عنها الاينافي كون الكتاب والسنة دليلين على مدلوليهما
ظنا لانك عرفت ان الالفاظ تدل على ارادة المتكلم لمعانيها بحكم العادة ولو ظنا واذا كان المتكلم
معروض الصدق بالبراهين القاطعة دلت دلالة عقلية على تحقق مضامينها هذا في اخبارات
الكتاب والسنة واما انشاءاتهما فيستغني فيها عن المقدمة الاخيرة اذ يكفي في كون الكلام الانشائي
دليلا على مدلوله افادته العلم او الظن بارادة المتكلم بمضمونه من غير اعتبار صدق المتكلم لان الصدق
والكذب انما يستقلان في الاخبار دون الانشاءات هذا وخرج بقيد الاحكام العلم بالذوات
كما في المعالم وهذا مبني على جعل العلم بمعنى الادراك واما لو حمل على التصديق كما فعلنا فالعلم
بها اي تصورها انما خارج عن جنس التعريف لكن يكون ذكر الاحكام توضيحيا كما مر والمراد بالشرعية
ما كان منسوبا الى الشرع القويم والدين المستقيم وهو في الاصل الطريق الواضح نقل منه عرفا وفي
اصطلاح اهل الاديان الى الاسلام بل كل ما جاء به احد من الانبياء من الاديان والدين عبارة عن مجموع
ما يجيء به النبي من الانشاءات والاخبارات التوقيفية الغيبية او عن مجموع خصوص الانشاءات
اي الاحكام الاصلية والفرعية او عن مطلق ما جاء به النبي قليلا او كثيرا ويؤيده صحة جمع الشريعة
بالشرائع واضافته الى الاسلام في شرائع الاسلام لان الشرع والشريعة والدين بمعنى او عن امر
مباين للكل اخذا بظاهر الاضافة القاضية بالمغايرة وعلى الاول فنسبة الاحكام الى الشرع نسبة الجزء
الى الكل وكذا على الثاني بناء على حمل الاحكام على الجنس او الاستغراق ولو اريد به المجموع من حيث المجموع
كان كنسبة الشيء الى نفسه وهو باطل الا ان يفرق بين المنسوب والمنسوب اليه بالاعتبار بجعل الاول عبارة
عن التفصيل والثاني عن الاجمال لان الشرع اسم للاحكام المجعولة ملحوظة بالاجمال دون التفصيل
ومع ذلك ففي كفايته لتصحيح النسبة نظر مضافا الى فساد حمل الاحكام على المجموع من حيث المجموع كما في

وعلى الثالث

وعلى الثالث يكون النسبة ايضا كنسبة الشيء الى نفسه وعلى الرابع وهو ابعد الاحتمالات يكون كنسبة الشيء الى متعلقه
تعلق احكام كل دين به ورباتوهم كون النسبة كنسبة الشيء الى وصفه وهو مع ركاكته وعدم مساعدة شيء من الادلة
العرفية له ونفرة الطبع السليم عن قول القائل زيدا لكاتبي مبني على حمل المنسوب اعني الشرع على المعنى اللغوي
الذي هو الطريق وهو كما ترى هذا كله لو لم يكن المراد بالشرع هو الشارع والا كان كنسبة الفعل الى فاعله
الاثر الى مؤثره لان الاحكام الشرعية كلها عبارة عن انشاءات الشارع ثم المراد بكون الحكم شرعيا على ما صرح
به غير واحد كونه ماخوذا من الشرع وقال سلطان العلماء ولعل المراد ينبغي ان يؤخذ من الشارع ولو لم يكن
ماخوذا كبعض المستقلات العقلية وتبعه غير واحد وقد ناقش فيه هذا التعميم بانه مبني على خلو المستقلات
كلا او بعضا عن البيان الشرعي وهو ممنوع عند جماعة زعموا عدم فائدة لمسئلة الملازمة لاشتمال الكتاب
والسنة على جميع المستقلات العقلية الا ان يتوهم بان المستقلات غير ماخوذة من الشارع ولو كانت معروفة
بالبيانات الشرعية لان المتبادر من الاخذ التاسيس دون التاكيد وهو جيد لكن الخطب في الضرورة الداعية
الى تفسير الشرعية بكونه ماخوذا من الشارع فليفسر بما كان من الشرع او الشارع فانه يشمل كل حكم
من الشارع علمنا به حتى مثل وجوب الظن في معجزة النبي وان لم يكن من شانه الثبوت بالبيان الشرعي
لاستلزامه بعض المحال بقي شيء وهو ان ظاهر التعريف يشمل العلم باحكام سائر الاديان مع ان الاصطلاح
لا يساعده فان الفقه اسم لخصوص العلم باحكام هذا الدين ولذا تمسك بعضهم لتصحيحه بحمل الاحكام على
الاحكام الفعلية للتبادر ويمكن ان يتوهم ان قضية وضع الفقه في الاصطلاح على وجه التعيين وان كان
اختصاصه بعلم احكام هذا الدين لبداهة عدم استعماله السابقة على بلوغها حد النقل الا ان ذلك
لكن يمكن دعوى عموم الموضوع له باعتبار المناط وان كان الوضع خاصا على ما ستنبه عليه في بعض المباحث
الآتية من ان الوضع قد يكون خاصا والموضوع له عاما عكس الوضع العام مع خصوص الموضوع له فلا
ضير في ابقاء التعريف على ظاهره نظرا الى عموم الموضوع له لا الى خصوص الوضع كيفما كان فقيد الشرعية
احتراز عن العلم بالاحكام الغير الشرعية وهو مبني على حمل الاحكام على غير الاحكام الخمسة او على التجريد على

تقدير حملها عليها والا فهو قيد توضيحي كما لا يخفى والمراد بالفرعية ما يتعلق بفروع الدين
في مقابل الاصوليين على ما اختاره بعض المحققين اعراضا عن التعريف المش الآتي فرارا عما
من المناقشة في طرده وعكسه بوجوه شتى واشتهر بانه تعريف دوري ولا يمكن التفصي عنه بحمل
لفظ الفرع المشتمل عليه الحد على المعنى اللغوي كما لا يخفى خصوصا مع ملاحظة قوله في مقابل الا
صوليين فانه صريح في ارادة المعنى الاصطلاحي الذي هو المقصود بالتعريف مضافا الى عدم اشتماله
على شيء من فوائد التحديد من التبصرة الاجمالية النافعة في تمييز ما يتشابه من افراد المحدود من
غيره لان هذا المقدار من التصور حاصل لكل من عرف الاحكام الشرعية كما لا يخفى نعم لا يرد على طرده
وعكسه شيء مما يرد على التعريف المش وان اراد بهذا التعريف الاشارة الى ان عدم التحديد اولى
تعريضا على القوم المتصدين له كما يأتي كما يظهر من بعض ما قد ذكره في تضاعيف الكلام ففيه مع عدم
مساعدة ظاهر مقالته له حيث جعله مقابلا للتفسير المش ان وجه الاولوية ان كان هو بداهة
الفرعية وكمال وضوحها المغني عن تكلف التحديد فمجازفة واضحة لان وضوح الفرعية ليس بازيد
من وضوح الشرعية التي تصدى لتفسيرها واطال الكلام فيه بل لا يبعد القول بانها من الموضوعات
الخفية التي لا يتيسر تمييز افراده الخفية الا للماهر الاوحدي في فن الفقه والاصول حتى ان هذا المحقق
مع كمال تدبره ومهارته في الفنين قد خلط مسائل الفنين خلطا فاحشا والتبس عليه جملة
من مسائل الفرع بمسائل الاصول كما يأتي الاشارة اليه وان كان هو عدم الجدوى وترتب الفائدة
على التحديد ولو بالرسم المميز فهو ايضا غير سديد لان ثمرة تحديد اجزاء التعريف هي ثمرة اصل التعريف
فما يترتب على تفسير الفقه فهو بعينه يترتب على تفسير ما في التعريف من الالفاظ خصوصا هذه اللفظة
التي وقعت في مقام الفصل الاحترازي عن انواع العلوم ومثله في عدم الجدوى تعريفه بالمسائل
المدونة التي دونت امهاتها في الكتب المعهودة او بما دونت الكتب الفقهية لاجله او بما اشتملت
عليه تلك الكتب فان جميع ذلك لا مساس لها في مقام التفسير والتحديد ولو بالرسم المعطي لبعض البصيرة

بحقيقة

بحقيقة المحدود ولا تنفع فيما يشكل من المسائل ويلتبس كونها من الفروع او الاصول كما لا
يخفى مضافا الى ما في اخذ الفقه في بعضها من استلزام الدور الى ما في خصوص الاخير ايضا من عدم سلامة
العكس لخروج الفروع المتجددة عنها كما لا يخفى وقد تفسر بانها كل حكم شرعي ينتفع به المقلد
والمجتهد غير الاعتقاد كما استظهرناه من بعض كلمات شيخنا الاستاد دام ظله تقريرا وتحريرا او
هو احسن مما تقدم لان جميع مسائل الاصول مما لا ينتفع بها الا المجتهد المستنبط لكونها من
مقدمات الاستنباط حتى ما ثبت من الشرع تعبدا كحجية خبر الواحد مثلا بخلاف مسائل الفروع مثل
حرمة الخمر وحلية الغنم ووجوب الصلوة والزكوة ونحوها فانها تعم المكلفين نفعا مجتهدهم ومقلدهم
لكن قد يشكل فيه بان المراد بالانتفاع ان كان هو بعد معرفة طرفي القضية من الموضوع والمحمول
ورفع اجمالهما واحراز سائر ما يعتبر في النفع الفعلي انتقض طرده بدخول المسائل الاصولية الشرعية
لان حجية خبر الواحد مما ينتفع بها الكل بعد معرفته واحراز شرايط العمل به وهكذا غيرها وان كان
المراد بها انتفاع المقلد به نفعا فعليا غير متوقف على شيء انتقض عكسه بخروج القواعد الفرعية
العامة مثل قاعدة لا ضرر ولا حرج وقاعدة البراءة والاحتياط على اظهر الوجهين فيهما وكذا مثل
الصلوة واجبة مما يكون موضوعه امرا شرعيا توقيفيا فتم ومثل هذا التعريف تعريفها بانها احكام
مجعولة لعامة المكلفين غير العقايد بناء على جعل الاحكام الاصولية لخصوص المجتهدين فان المجتهد والمقلد
ليسا صنفين من المكلفين حتى يكون لكل منهما حكم مخصوص به بل هما يتشاركان في جميع الاحكام اصلا
وفرعا من غير فرق الا من حيث القدرة والعجز بالنسبة الى بعض الاحكام كوجوب العمل بخبر الواحد فان المجتهد
يقدر على العمل باحراز شرائطه دون المقلد وقد يفسر بما يتعلق بكيفية العمل بلا واسطة كما صنعه سلطان
العلماء في حاشية المعالم والمراد بالموصول التصديق الشرعي بقرينة كونه تفسيرا للفرعية التي هي صفة للشرعية
المفسرة في كلامه بالتصديقات الشرعية وح فالمراد بالكيفية هي الاحكام الشرعية لانها من الاحوال والكيفيات
التي تعرض على اعمال المكلفين وصالح لتعلق التصديق بثبوتها لموضوعاتها ومن فسرها بما يتعلق بالعمل

كالمحقق القميري فهو مبني على ما صنعه من تفسير الاحكام بالنسب فان المتعلق بالعمل نفسه لا يصلح ان يكون
هو التصديق الا بتكلف بارد ومنه يظهر ان من فسر الحكم بالنسب فعليه ترك ذكر الكيفية فما في حاشية
المدقق الشيرواني من الجمع بينهما ليس في محله الا بتعسف ركيك بان تكون اضافة الكيفية الى العمل اضافة
بيانية بعد ادعاء صدق الكيفية على نفس العمل وهو كما ترى وظاهر كلام السلطان او صريحه شمول التعريف
للاعتقادات على تقدير عدم ذكر القيد الاخير اعني بلا واسطة حيث صرح بخروجها به وهو مبني على احد امرين
احدها تعميم العمل للافعال القلبية ورجوع الامر بالاعتقادات الى التكليف بعمل قلبي وهو الاذعان
والاعتراف المقرونين بعدم الجحود والاستكبار المنافيين للانقياد والتدين وتوضيحه ان حقيقة
الاسلام تحصل بامرين احدهما الاذعان والاعتراف القلبي بالمعارف والامرية في الادلة الاربعة لتبين
امر بمقدماته كما قد يتوهم في الامور التوليدية لان المقدور بالواسطة وهي المقدمات التي منها جهة
النفس في التخلية عن الشبهات فيما نحن فيه مقدور جدا بل للتكليف نفيا واثباتا والثاني التدين بذلك
الاذعان والالتزام به في الظاهر وهو امر راجع الى التعرض لامتثال الفروع جملا ولذا يحكم العصاة
التاركين للفروع راسا ما لا يجد في الجاحدين والمستكبرين كالشيطان وفرعون مع اتصافهما
بذلك الاذعان جدا كما ينطق به الكتاب العزيز لكونه امرا هو باحاصلا من المقدمات البديهية والتكليف
بذلك ايضا تكليف بالفعل الباطني دون الظاهري وان امكن ارجاعه اليه بجعله عبارة عن عدم الجحود
القولي والفعلي فوجوب الاعتقادات عبارة عن مطلوبية طائفة خاصة من الافعال الباطنة وبذلك
يندرج تحت التعريف ويحتاج في اخراجها الى ذكر قيد آخر مثل قوله بلا واسطة ومن ترك كالعضدي فهو
مبني على ارادة العمل الظاهري المتقوم بالجوارح دون الاعم وثانيها تعميم المتعلق لما يكون مع الواسطة
وبدونها مع تخصيص العمل بالعمل الظاهري والاول اقرب معنى لما فيه من محافظة التعريف عن جملة من وجوه
الاختلال الآتية لكن اخراج العقائد بقيد بلا واسطة والثاني لفظا كما لا يخفى على من لاحظ كلامه
فانه صريح في ان تعلق العقائد بالعمل تعلق مع الواسطة ومن الواضح انه على تقدير تعميم العمل ليس الامر كذلك

لان

لان تعلقها بالاعمال القلبية تعلق قريب بلا واسطة كتعلق التصديق بوجوب الصلوة وكان السلطان
حاول بذكر القيد الاخير التعريض على من اهمله او كشف عن مراده من التعلق وح فلا بد من التامل في ان المراد
بعدم الواسطة ماذا وكذا المراد من التعلق حتى يعلم كيفية تعلق العقائد بكيفية الاعمال الظاهرية وصرح
بعض الاجلة بان المراد بالتعلق تعلق المحمولات بالموضوعات ولم يبين المراد من عدم الواسطة الا انه ذكر في
تضاعيف ما اورده على هذا التفسير ما يظهر منه ان المراد بالتعلق بلا واسطة هو العروض الذاتي المقابل
للعروض الغريب العارض بواسطة وهو الظاهر المتبادر منه ويشكل ذلك بان العقائد غير عارضة للافعال الظاهرية
عروض المحمولات للموضوعات مطلقا لا مع الواسطة ولا بدونها مع انه صريح كلام السلطان انها متعلقة بها
مع الواسطة بقرينة اخراجها بقيد بلا واسطة والحاصل ان العمل بكلام السلطان لا بد ان يحمل على العمل الظاهري
والا لم يصح اخراجها بالقيد الاخير وح فان جعل المراد بالتعلق بلا واسطة تعلق المحمول بالموضوع لذاته
استغنى عن ذلك القيد لان العقائد لا تعلق لها بالافعال الظاهرية هذا التعلق اصلا مع ان صريح كلامه
الاحتياج الى القيد المزبور وانه لولاه لدخلت العقائد والذي ينساق عند النظر الصحيح جعل التعلق في كلامه
مجرد الارتباط والعلقة التي يمكن تصورها بين الضدين فضلا عن المتماثلين وجعل عدم الواسطة عبارة
عن قرب تلك الارتباط وتاكده كارتباط المعلول الاول بالعلة مثلا او المضاف بالمضاف اليه او نحوهما وكونه
مع الواسطة عبارة عن بعده كارتباط آخر المعلولات بالعلة الاولى مثلا كما يشعر به ذيل كلامه حيث عدل
في التعبير عن تعلق العقائد بكونه تعلقا مع الواسطة الى التعلق البعيد وبذلك يتم ما رامه من ادخال
العقائد اولا ثم الاخراج لان الاعتقادات الاصولية متعلقة بفروع الاحكام جدا لانها اصولها
وهي فروعها والعلاقة بين الاصل والفرع لا تكاد تخفى وان شئت جعلت تلك العلاقة علاقة سببية
لتوقف التصديق بالفروع على العقائد الدينية لكن ليس تعلقها بها كتعلق التصديق بفروع الاحكام
فانه اكد واقرب من تلك العلاقة السببية كما لا يخفى فكل من الادخال والاخراج ح في محله من غير دكاكة
غير ان التعبير عن قرب العلاقة وبعدها بالواسطة وعدمها لا يخلو من اعوجاج في الكلام اذا تحقق ما

هو الميسور فى فهم تعريف السلطان فاعلم انه اورد على طرده بدخول جملة من المسائل الاصولية
كصحة عمل المجتهد برأيه ووجوب رجوع المقلد الى المجتهد ووجوب التاسى ووجوب تسليم العقائد الدينية
لعدم كفاية مجرد الاذعان فى الاسلام ومثل اصل البرائة واصل الاباحة لانها احكام اصولية مع تعلقها
بالعمل بلا واسطة اقول الظ عدم ورود شيء من هذه على التعريف لان هذه المسائل الظ انها
من الفروع الا وجوب تسليم العقائد فلا بأس بتناوله لها بل يجب وقد عرفت ان وجوب تسليم العقائد
اعنى الانقياد والالتزام الزائدين عن مجرد الاذعان قد خرج بالقيد الاخير نعم على تقدير كون
التاسى وجوبه من حيث كون فعل المعصوم دليلا عقليا على الحكم الشرعى بملاحظة العصمة لا من حيث
كونه موضوعا كما هو الظاهر من التهذيب وغيره فهو من مسائل الاصول لكن وجوب العمل به عقلى
لا شرعى فيخرج بقيد الشرعية فافهم وعلى عكسه بخروج الاحكام الوضعية كلا والاحكام المتعلقة
بمثل الحسد والبخل ونحوهما من الافعال القلبية وفيه ان خروج الاحكام الوضعية على ما هو التحقيق
من عدم كونها احكاما شرعية غير قادح مضافا الى منع خروجها للفرق الواضح بين تعلقها بكيفية
العمل وتعلق العقائد فان للاول تعلق قريب بالمعنى الذى ذكرنا وللثانى تعلق بعيد بالعمل البتة
فافهم واما تحريم الحسد والبخل ان سلم مع عدم دليل عليه وان دل على بعد الحسود والبخيل عن
رحمة الله كولد الزنا وناقص الخلقة فمرجع التحريم ما يقتضيانه من الافعال الظاهرية كالغيبة مثلا
فان الحسود يغتاب لا محالة او يقتضيها كبعض الافعال المذكورة فى علم الاخلاق او يرفعها كبعض المعالجات
التى ذكرها علماء الاخلاق لشهادة العقل المستقل على استحالة تعلق التكليف بالصفات والحاصل
ان الملكات الردية انما يتعلق التكليف بها باعتبار الجرى على مقتضياتها من القبائح كالغيبة ونحوها
فى سعاية المؤمن او باعتبار امكان ازالتها ومعالجتها بالافعال الخمسة او باعتبار الافعال الاختيارية
التى تولدها كما ذكروها فى علم الاخلاق لا من حيث انفسها فلا يرد بها نقض على عكس التعريف نعم يرد
على عكسه مثل حرمة عزم المعصية او كراهته ووجوب قصد القربة فيما تعتبر فيها كما يرد على طرده دخول

المسائل

المسائل التوقيفية الاصولية كحجية الظنون الخاصة على القول بها ووجوب الاخذ بارجح الخبرين
المتعارضين او التخيير بينهما فالصواب تعريف الفرعية بالحكم الشرعى الذى لم يقصد منه الاعتقاد و
لا معرفة حكم شرعى آخر فيخرج بالاول اصول العقائد وبالثانى التعبديات من مسائل الاصول واما
غير التعبدية كاكثر مسائلها مثل حجية العقل والفعل والتقرير والعام المخصص ونحوها فهى خارجة
بالجنس اعنى الحكم الشرعى ويدخل فيه الاحكام الظاهرية الثابتة فى مؤدى طرق الموضوعات كالبينة
واليد والاستصحاب ونحوها وكذا يدخل فيه الاحكام الوضعية على القول بجعلها كما لا يخفى
فغير الفرعى ما كان المقصود منه الاعتقاد او مقدمة لاستنباط الحكم الشرعى ومعرفته فالاول يسمى
باصول الاعتقاد والثانى باصول الفقه والعمل فكل مسئلة تكون مقدمة للاستنباط فهى من اصول
الفقه سواء كانت توقيفية شرعية كحجية الخبر الواحد ونحوها من تعبديات مسائل الاصول او غير توقيفية
من الشارع كسائر المباحث العقلية او النقلية او العرفية التى لها دخل فى معرفة الحكم الشرعى
الواقعى او الظاهرى مدخلية قريبة او بعيدة وينطبق ذلك على ما هو المعروف فى تشخيص مسائل العلوم
من كونها ابحاثا عن عوارض الموضوع لان كل ما يتوقف عليه الاستنباط يرجع الى البحث عن احوال
الدليل بوجه ولا ارى بعد ذلك ان يشتبه حال المسائل من حيث دخولها فى الاصول او الفروع نعم قد
يشكل الامر فى الاصول العملية المشتركة بين الموضوعات المشتبهة والاحكام المشتبهة ولا يختص بالشبهات
الموضوعية كالاستصحاب واصالة البرائة واصالة الطهارة لجريانها فى الشبهات الحكمية ايضا فيشكل
الامر فيها من حيث انها لا يستنبط منها الحكم الشرعى عند الشك فيه وانما تفيد فائدة عملية محضة نظرا الى
ان مؤداها بناء على اخذها من الشارع ليس الا جعل حكم ظاهرى عملى فتدخل فى الفرعية وتخرج عن الاصولية
ومن ان الاستنباط من الطرق الشرعية المجعولة ايضا يرجع الى التعبد بالآثار فى مجاريها بناء على عدم
اناطة حجيتها بالظن الذى هو اقل مراتب الاستنباط كما عليه الكل او الجل فيلزم خروج
مسئلة حجية الكتاب والخبر الواحد وامثالهما مما نيط اعتبارها بالظن الفرعى عن الاصول ودخولها

في الفرع فنقض كل من الحدين طردا وعكسا مع وضوح فساده فلا بد من التعميم في الاستنباط و
جعله اعم من العلم والظن و التعبد والجامع هو الانتفاع في الشبهة الحكمية فيكون ضابط المسئلة
الاصولية ان ينتفع به الناظر في الحكم الكلي الشرعي انتفاع المستنبط وح تدخل فيها الاصول الجارية
في الشبهة الحكمية لاندراجها تحت الضابط المزبور على تقدير التعميم في الاستنباط وجعله عبارة عن
مجرد انتفاع الناظر في حكم شيء شرعا الا ان يقال بان ههنا واسطة لان التعبد بالحكم الظاهري قد
يكون على وجه البناء على انه هو الواقع الاولي وقد يكون على غير هذا الوجه فيجعل الاستنباط الماخوذ
في ضابط الاصولي ما يشمل الاول دون الثاني فيشمل مسئلة حجية الكتاب وحجية خبر الواحد لان الاستنباط
المتحقق في مجاريها ما يرجع الى التعبد على الوجه الاول دون الثاني بخلاف الاصول العملية فان مفادها لا
يزيد على صرف التعبد نظير التعبد بوجوب الصلوة وحرمة الخمر وفيه ان الالتزام بهذا التكلف ليس باولى
من الالتزام بعموم الاستنباط وجعله عبارة عن مطلق التعبد والانتفاع عند الشك في الحكم الشرعي والنظر فيه
مضافا الى ما فيه من الموافقة لطريقة السلف والخلف حيث يبحثون عن الاصول الشرعية في الاصول ودعوى
ان الوجه اعتماد الباحثين فيها على الظن غير مطردة وعلى هذا فتندرج في المسائل الاصولية كما انه على تقدير الاخذ
بالواسطة تكون من الفروع كما ظهر وكيف كان ففيهما بحث آخر يطرد على الوجهين في معنى الاستنباط وهو ان
مدخلية المسئلة في الاستنباط لا يراد بها المدخلية التامة بل المراد مدخليتها في الجملة ولو بان تكون احد مقدمتي
الاستنباط وح فيشكل في القواعد العامة الفقهية كقاعدة لا ضرر ونحوها لانها ايضا يستنبط منها الحكم
الشرعي الكلي في مجاريها الكلية كما في الصبر على العيب في البيع مثلا انه ضرر وكل ضرر منفي فالصبر على العيب
منفي فيختل الضابطتان كما لا يخفى والجواب ان النتيجة الحاصلة من ضم الكبريات الكلية الشرعية الى
الصغريات الجزئية فليست من الحكم الكلي المجعول كما هو الشان في جميع الاحكام وجميع مسائل
العلوم فان الحكم النحوي مثلا هو رفع الفاعل فقولنا كل فاعل مرفوع مسئلة نحوية واما مرفوعية زيد
في قولنا جاءني زيد فليست من الاحكام النحوية ولا من مسائلها والامر في المقام ايضا كذلك لان الحكم المجعول من

الشارع

الشارع انما هو وجوب الصلوة المستفاد من قولنا هذه صلوة وكل صلوة واجبة فليس من مسائل
الفقه ولا من المجعول لله سبحانه الا بملاحظة كونه من جزئيات ذلك المجعول الكلي وكونه كذلك
منوط بصغرى وجدانية مختلفة باختلاف الوجدانات والحكم الشرعي لا يختلف باختلاف الآراء
والوجدان وكذا الحال في النتيجة المستفادة من ضم الكبرى الى صغرى وجدانية يكون موضوعها جزئيا
اضافيا لموضوع الكبرى مثل نفي الصبر على المعيب فان الصبر على المعيب جزئيا من جزئيات موضوع
قولنا كل ضرر منفي ولو كان كليا فهو انما يسمى بالحكم الشرعي باعتبار انطباقه عليه لا باعتبار نفسه فهو
في نفسه ليس من المجعولات الشرعية ولا من المسائل الفقهية الباحثة عن الاحكام الكلية الشرعية
العارضة لافعال العباد على وجه لا يتطرق اليه الاجتهاد والاستدلال بتبدل الآراء فقولنا كل ضرر
منفي وان كان لا يستنبط منها الحكم الذي يسمى بالحكم الشرعي لكنه لا يستنبط منها الحكم الشرعي الكلي
الغير الملحوظ فيه سوى نفس الموضوع وهو الضرر ولا يقدح في ذلك كون البحث عن هذا الحكم ايضا وظيفة
للفقيه لان النسبة بين وظائف الفقيه والمسائل الفقهية لعلها عموم من وجه فقد صرح غير واحد
بان الغرض تحديد الموضوعات المستنبطة كالصلوة ليس من نفس مسائل الفقه وان كان الفقيه لا بد
له من ذلك ثم على تقدير الاغضاء عن ذلك ونسلم ان البحث عن الجزئيات الاضافية داخل في المباحث
نقول ايضا لا نقض على ما ذكرنا من الضابط لانا نقول ان المسئلة الاصولية ما كانت مقدمة لاستنباط
الحكم الكلي الغير المحتاج الى ضميمة الصغرى الوجدانية فكل ما ليس كذلك فهو خارج عن الاصول داخل في
الفقه فاحفظ واغتنم وحيث اختفى ما قلنا على بعض الاصوليين اخذ في التفصي عن الاشكال بابداء
ما يبادر الى رده بادي الراي فبعضهم فرق بين الاستنباط والاستنساخ وتفصى الآخر بما هو اوضح
فسادا والصواب ما ذكرنا والله الهادي والادلة جمع دليل وهو في اللغة المرشد والاطلاق على ما به
الارشاد كنسبة الشيء الى الآلة كما ذكره بعض وفيه تامل وفي اصطلاح اهل الميزان قولان فصاعدا
يلزم منهما قول آخر وفي اصطلاح الاصوليين ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب خبري

والادلة

والمراد بالتوصل الانتقال العلمي او الظني لان الامارة دليل ايضا فاصطلاح الاصولي بل المنطقي
ايضا عند من بدل يلزم في تعريفه بقوله يكون وقيد الامكان لادخال المغفول عنه والصحة لاخراج
ما لا يحتوي على شرايط النظر فانه وان كان قد يتوصل به الناظر الى مطلوب خبري لكنه ليس بدليل
في احد الاصطلاحين كذا قيل وفيه نظر يظهر من التامل في كون الدليل موضوعا للصحيح والامر بتجه
تقسيمه الى الصحيح والفاسد والصواب انه لادخال ما هو دليل واقعي مع عدم مراعاة الناظر شرايط
النظر قصورا او تقصيرا فان الدليل في الاصطلاح يطلق على الموصل الواقعي سواء غفل عنه او نظر
فيه بنظر غير موصل والنظر هنا عبارة عن حركة الذهن في المبادي لا المركب منها ومن الحركتين كما ستعرف
توضيحه ان العلم النظري يحصل من حركات الذهن الثلثة بحيث اذا انتفى احديها خرج من كونه نظريا
ودخل في الضروريات او الحدسيات احدها حركة الذهن من المطلوب الاجمالي الى المبادي الموصلة و
ثانيها الحركة في نفس المبادي تحصيلا لما يناسب منها المطلوب في الشرايط وثالثها الحركة منها الى المطلوب
تفصيلا وهي الانتقال من المبادي المنضمة الى النتيجة والمراد بالنظر في هذا التعريف لا بد ان يكون
هي الحركة الوسطانية لان الحركتين الاخريين تستفادان من لفظ التوصل مع ملاحظة كون المبادي
من الافعال الاختيارية فمن حيث اشعاره بذلك يدل على الحركة النازلة ومن حيث ان التوصل عبارة
اخرى عن الانتقال الذهني يدل على الحركة الصاعدة فافهم واما تفسيره بانه تامل معقول لكسب
مجهول كما في الزبدة او بالفكري الذي يطلب به علم او ظن كما في المختصر فلعلهما تفسير لمطلق النظر لا
لما اريد به في تعريف الدليل فلا مؤاخذة عليهما والنسبة بين الاصطلاحين تباين كلي ظاهرا لتباين
الكل والجزء لعدم انطباق الدليل الاصولي الا على نفس الوسط الذي هو جزء من القياس الذي
هو دليل في اصطلاح اهل الميزان وايضا المناط في الدليل الاصولي هو قوة الايصال وشانيته سواء
اقترنت بالفعلية ام لا ومناطه في مصطلح اهل الميزان هي فعلية الايصال فان قلت يلزم ح عدم
كون الموصل الفعلي اعني القياس المنتظم دليلا عند الاصولي وهو بديهي الفساد ودعوى ان كونه دليلا

اصوليا

اصوليا انما هو من حيث شانية الايصال لا من حيث الفعلية مدفوعة بان الشانية والفعلية لا
يجتمعان في شيء واحد جدا او بعد تحقق الايصال الفعلي فلا شانية ح حتى تنفع في تسميته دليلا
اصوليا بملاحظة الحيثية قلت نمنع استحالة اجتماع القوة والفعل في مثل المقام لانا نجد في الوجدان
ان الدخان اذا اتصف بالايصال الفعلي الى النار لم يخرج عن شانية الايصال بمعنى صلاحيته لذلك
لو فرض غفلة ذلك العالم الحاصل بغفلته ونحوها على ان الممتنع انما هو اجتماع الفعلية والشانية في
حق شخص واحد واما بالقياس الى شخصين فليس بممتنع جدا فتسمية الموصل الفعلي دليلا اصوليا
يمكن ان يكون باعتبار شانيته للايصال في حق شخص آخر نعم قوة الشيء الجزئي لا تجتمع مع فعليته واما
قوة نوع الشيء فلا تزول بفعلية بعض افراده لان قوة الاكل مثلا في الانسان لا تنافي بقاءها مع فعليته
في الخارج ونظير هذه الشبهة ما خلج بال البعض الاجلة في تفسير اسامي العلوم بالملكات وسيأتي
ان شاء الله الاشارة اليها والى دفعها ويظهر من حاشية القوانين ان الدليل الاصولي اعم ولا وجه له سوى
ما ذكره الفاضل الكاظمي في غاية المامول من ان النظر في الشيء اعم من ان يكون في صفاته واحواله
كالنظر في المفرد او في نفسه كالنظر في القضيتين الغير المرتبتين لتحصيل الترتيب فيعم الدليل المنطقي
وفيه ان الدليل المنطقي عبارة عنهما مع ملاحظة الترتيب وساير شرائط الانتاج بدليل تصريحهم بان
للدليل مادة وهي المبادي وصورة وهي الترتيب فلو سلم ان المراد من النظر اعم من النظر في نفس الشيء حتى يشمل
ترتيب القضيتين الحاصلتين فلا يستلزم المطلوبية وهو صدق التعريف على الدليل المنطقي الا ان
يجعل الدليل الاصولي عبارة عن مجموع المنظور فيه وما يحصل بعد النظر من المبادي وهو مع بعده عن
ظاهر التعريف او صريحه يوجب اتحاد الاصطلاحين الذي صرحوا بخلافه ولعل الفاضل المذكور لم يقصد
مما ذكره بيان صدق التعريف على الدليل المنطقي بل بيان المراد من النظر وان التعريف ح يطلق على المفرد
والمركب فان قلت الدليل الاصولي اعم من المنظور فيه والمغفول عنه فيصدق على الدليل المنطقي صدق العام
على الخاص قلت الدليل المنطقي ليس هو المنظور فيه على وجه التركيب والدليل الاصولي اعم من الاول دون

الثاني فافهم ثم على تقدير صدقه على المركب فلا ريب في عدم صدقه على قضية واحدة بل على قضيتين
لان القضية الواحدة لا يتعلق النظر بنفسها ولا باحوالها كما لا يخفى فما في الحاشية ايضا من صدقه
على قضية واحدة غير معلوم الوجه ثم ان الدليل عندهم ينقسم الى شرعي وعقلي وعرف جماعة من
متاخري المتاخرين الدليل العقلي بانه حكم عقلي بالاستقلال او بواسطة خطاب شرعي ولم نجد منهم
تحديدا وميزانا فارقا للدليل الشرعي غير انهم قسموه الى الكتاب والسنة باقسامها الثلثة والتحقيق
بان الدليل الشرعي ليس منحصرا فيهما عقلا او اصطلاحا حتى يقال انه موضوع للقدر المشترك بينهما
ولو بعيدا او لكل منهما بالاشتراك فيستغنى به عن التحديد ولو بالرسم والتعريف بالتمثيل انما
يجدي اذا استفيد من المثال ضابطة كلية سواء كانت ذاتية او عرضية ولا يكاد يستفاد من جعل
الكتاب والسنة دليلا شرعيا تلك الضابطة لان تسمية الكتاب بالدليل الشرعي ان كان باعتبار كونه
ما يحصل بعد النظر فيه من المقدمتين الموصلتين كلا او بعضا شرعيا فهو ممنوع لانا اذا نظرنا
في مثل قوله اقيموا الصلوة نظرا صحيحا وانتظم قياس على الشكل الاول وهو ان وجوب الصلوة
مما دل عليه الكتاب وكلما دل عليه الكتاب فهو ثابت ولا ريب ان صغراه وكبراه ليس شيء منهما شرعية
بل عقلية محضة لان دليلية الكتاب على الحكم الشرعي ليس بامر توقيفي ثبت من الشرع تاسيسا بل مبنية
على مقدمات بعضها عقلي وبعضها عادي وبعضها وضعي فلو سلم فلا مسرح لهذا الاعتبار في
مثل الفعل والتقرير لان دلالتهما في مقدار ما يدل ان عليه عقلية كما لا يخفى وبعبارة اخرى ان وجه التسمية
ان كان هو كون الملازمة بين الكتاب ومدلوله شرعية فهو ممنوع الا ان يقال ان الملازمة بين الكتاب وقول
المعصوم ومدلولهما انما تتوقف على حجية الظواهر شرعا ولو على نحو الامضاء والا فهي امارة ظنية
لا يجوز الاستدلال بها على الحكم الشرعي واما حجية الفعل والتقرير فهي متوقفة على ثبوت العصمة
والدليل عليها انما هو الشرع دون العقل فافهم وان كان وجه التسمية هو كون الكتاب بنفسه شرعيا
بمعنى امرا صادرا من الشارع فيكون الدليل الشرعي ما كان صادرا من الشارع او من وساطة بخلاف العقلي

فانه

فانه صادر من العقل دون الشرع فهو وان كان يصحح مقابلة الدليل الشرعي بالعقلي لكنه منقوض
عليه طردا الصدقه على وجوب الشيء بالنسبة الى وجوب مقدماته مع انهم عدوه من الدليل العقلي الغير
المستقل وعكسا بمثل خبر الواحد والاجماع على القول بحجيته فانهما دليلان شرعيان ولو على غير
الحكم الشرعي مع ان الخبر ليس مما صدر من الشارع كالكتاب وشرعيته انما هو بالاعتبار الاول اعني
انتهاء الملازمة الى جعل الشارع والحاصل ان مناط كون الشيء دليلا شرعيا ان كان هو ثبوت الملازمة
بينه وبين المدلول عليه شرعا خرج الكتاب والسنة عن كونهما شرعيين الا ان يتكلف في ارجاع الملازمة
بينهما الى الشرع بالاعتبار المشار اليه وان كان هو صدوره من الشارع خرج مثل الخبر الواحد من
الامور التي ليست بنفسها كاشفة ودخل فيه ايضا مثل وجوب الشيء بالنسبة الى وجوب مقدمته وحرمة ضده مع كونه
معدودا في الادلة العقلية ولعل تفسير البعض للدليل العقلي ما كان احد مقدمتيه نقليا ثم تمثيله بمثل
القياس المشار اليه مع الاعتراف بكون كبراه عقلية وان وجه كونه نقليا انما هو كون صغراه نقلية
مبني على هذا الوجه دون الوجه الاول ضرورة ان قولنا كل ما قال الرسول بوجوبه الذي هو صغرى
للقياس الذي كبراه هو قولنا كلما قال الرسول بوجوبه فهو واجب ليس مما كان الحاكم به هو النقل لانها
قضية وجدانية نعم المحمول في تلك الصغرى الذي هو الدليل الاصولي لكونه وسطا امر شرعي بالمعنى الثاني
يعني اي شيء صادر من الرسول فيكون مناط نقلية الدليل عنده كونه امرا صادرا من الشارع او من
الوسائط وقد عرفت ما فيه ثم لا يخفى ما في هذا التفسير للدليل النقلي من الدور اذ لا يتحصل منه مفهوم
الدليل النقلي كما لا يخفى فافهم ويمكن ارجاع هذا التعريف الى ما يختار بتعميم كون احدى المقدمتين نقلية
للاعتبارين فان هذا التعميم يستلزم صدق التعريف على الصغرى اذا كان نفس الوسط امرا نقليا و
على الكبرى اذا كان الحاكم بها هو النقل فافهم هذا ويمكن ان يقال ان الدليل الشرعي ما يعم الاعتبارين فهو
ما كان نفسه شرعيا صادرا من الشارع او كانت الملازمة بينه وبين المدلول شرعية ويدل عليه عند
العامة الاجماع من الادلة الشرعية فانه مبني على الاعتبار الثاني ولا غائلة فيه سوى صدق الدليل الشرعي

ح على مثل وجوب الشئ بالنسبة الى وجوب المقدمة لوجود الاعتبار الاول فيه وهو غير معيب وان
جعله القوم من الادلة العقلية اذ لا مانع من كون الشئ دليلا شرعيا من حيثية وعقليا من حيثية اخرى
اذا كان مرجع الشرعية والعقلية الى مجرد الاصطلاح فالنسبة بين الدليل العقلي والشرعي ح عموم من
وجه بحسب المورد كما لا يخفى وح فيخرج الاجماع عن الدليل الشرعي لعدم كون شئ من الاعتبارين
موجودا فيه ثم جعله من الادلة الشرعية فقد بني في ذلك على طريقة العامة في حجيته وكونه حجة من الشرع
لا من العقل او على تسمية الشئ باسم المدلول لانه كاشف عن السنة التي هي دليل شرعي بالبيان المتقدم
اذا تحقق معنى الدليل فاعلم ان الظرف يحتمل ان يكون لغوا متعلقا بالعلم او بالاحكام او بالشرعية
او بالفرعية وان يكون مستقرا صفة لكل من هذه الثلثة لكن المتعين منها هو الرابع اعني كونه صفة للعلم
وما عداه احتمالات سخيفة لا يلتفت اليه النظر المستقيم وان احتمل بعضها سلطان المحققين آمرا
بالتدبر مشعرا بالتمريض خصوصا احتمال كونه متعلقا او صفة للشرعية لبعده لفظا باعتبار تخلل الفرعية
بينهما ومعنى باعتبار عدم كون شرعية الحكم من الادلة وان كان حكمية الحكم بمعنى التصديق عن الادلة فافهم
وكذا احتمال التعلق او وصفية للفرعية وان كان سالما عن المحذور الاول اعني البعد اللفظي ولذا
احتمله سلطان العلماء دون الاحتمال السابق واما الاحتمال الاول اعني كونه ظرفا لغوا متعلقا
بالعلم فهو وان ذكره جملة من المعتبرين من غير اشكال فيه لكن الذي يظهر من كلام السلطان ايضا
سقوط احتمالات اللغوية راسا ولعل وجهه مع ان الاصل في الظروف اللغوية اذا دار الامر بينها و
بين الاستقرار لاصالة عدم التقييد ولو معنى ان العلم سواء فسر بالملكة او بالادراك التصديقي
يتم معناه بمفعول واحد وهو المعلوم بحيث لو سكت عما عداه صح من غير ذكر سببه ومنشأه ولو
تقديرا لان حاق معنى العلم بمعنى التصديق غير معتبر فيه ان يكون حاصلا من شئ والا لامتنع العلم
الوجداني والضروري الغير الحاصل من شئ والذي يعتبر فيه ذلك خصوص العلم النظري ومتعلقات الفعل
لا بد ان تكون مما يفتقر اليه حاق معنى الفعل كالزمان والمكان والآلة في الاين الابها والغاية في

الافعال

الافعال الاختيارية لا ما يفتقر اليه بعض افراده فانه يذكر حينئذ يراد من الفعل ذلك الفرد على
وجه التوصيف والحالية هذا اذا فسر العلم بالتصديق واما لو فسر بالملكة فعدم تعلق الظرف
به ح اوضح وهكذا الكلام في كونه متعلقا بالاحكام فانه ان صح فانما هو بعد فرض صحة تعلقه بالعلم
بمعنى التصديق لابتناء تعلقه بالاحكام على تفسير الحكم بالتصديق اذ لو فسر بغيره من النسب او الحكم
التكليفي لم يتعقل لتعلق الظرف به وجه كما لا يخفى وقد يشكل في التوجيه المزبور بمثل قول القائل
علمت كذا من كذا فانه صحيح بلا اشكال مع ان الظرف فيه لغو متعلق بعلمت الا ان يق انه من خواص الصيغة
دون المادة فافهم وكيف كان فان تم التوجيه المزبور والا تعين الاحتمال الاول اعني كون الظرف
لغوا لان الاصل كما عرفت وعلى التقديرين فلا بد من تفسير العلم بغير الملكة لعدم حصولها عن الادلة
كما لا يخفى الا باعتبار ما اضيف اليه اعني التصديق وهو كما ترى سخيف في الغاية ومنه يظهر ضعف
ما قد يعتذر به عن السلطان في العدول عن جعل الظرف لغوا متعلقا بالعلم الى جعله صفة له من انه
مبني على ظاهر المعالم من جعل العلم عبارة عن الملكة فانه على هذا التقدير لا مجال لاحتمال لغوية
الظرف وجه الضعف ان تفسير العلم بالملكة كما لا يلائم كون الظرف لغوا متعلقا به كذلك لا يلائم كونه
صفة له لان الملكة غير حاصلة عن الادلة كما نبهنا عليه وان لوحظ في ذلك ما ابديناه من الاعتبار السخيف
فلا يتفاوت فيه ايضا بين كونه لغوا او صفة كما يظهر بالتامل وكيف كان فلا عذر للسلطان في العدول
عن اللغوية مع كونه الاصل الى الوصفية وكذا اضعف ما هو ظاهر المعالم من تفسير العلم بالملكة مع
جعل الظرف متعلقا به الا ان يق ان ملكة التصديق عبارة عن التصديق الشاني والتصديق سواء
كان فعليا او شانيا يتصف بكونه من الادلة والذي لا يتصف به انما هو الملكة اي القوة وبينهما يمكن
ان يكون بعض الفرق ولذا عمم في الزبدة العلم بقوله قوة او فعلا فتدبر وبقي من الاحتمالات ما
احتمله السلطان ايضا في ظاهر عبارته اعني كونه صفة للاحكام وهو مع بعده مبني على اعتبار بعيد
وهو تفسير الحكم بالتصديق كما مر انه الظ منه تفسير الشرعية وح يسقط احتمال رجوعه الى العلم

بكلا الاعتبارين لان رجوعه اليه كما ظهر مبني على تفسيره بالتصديق او الادراك وهذا التفسير
لا يجامع تفسير الحكم بالتصديق كما ظهر سابقا فالجمع بين الاحتمالين اعني كونه صفة للعلم او الحكم
مبني على ما هو ظاهر بنائه في لفظ العلم من جعله عبارة عن الملكة وفي لفظ الاحكام من تفسيرها
بالتصديقات ولو حمل الاحكام على ما يعم الخمسة او الوضعية امكن تصحيح هذا الاحتمال ايضا باحد
وجهين اما حملها على الاحكام الواقعية وتقدير بعض الافعال الخاصة كالمعلومة او الماخوذة او
حملها على الاحكام الظاهرية وتقدير بعض افعال العموم مثل الكون والثبوت والحصول لان الاحكام
الظاهرية حاصلة او كائنة من الادلة لكون الشئ من علته ومؤثره كما لا يخفى واما لم يجوز تقدير افعال
العموم على الاول لان الاحكام الواقعية ليس نفسها حاصلة من الادلة لانها من آثارها فكيف تحصل
منها وقد ظهر من جميع ما ذكرنا ان الاحتمال الخالي من وجوه البشاعة ما اخترناه من رجوعه الى
الحضير الاحكام جنسية وان كان جمع المضاف بظاهره يفيد الاستغراق كالجمع المحلى بقرينة ارتباطها
بالاحكام باحد الوجوه السابقة فان المراد بها جنس الاحكام قطعا على ما سننبه عليه ولا يناسب استفادته
جنس الاحكام الا الى جنس الادلة وان كان كل من المستفاد والمستفاد منه هو الفرد واما ما ذكر في المقام
من الاحتمالات مثل كون كل منها للاستغراق او للعموم المجموعي فلا مسرح لشئ منها لان تحصيل مجموع الاحكام
من مجموع الادلة او تحصيل كل فرد فرد منها من كل فرد منها امر ممتنع عقلا او عادة مضافا الى معلومية عدم
شئ من الامرين مناط الفقه والفقاهة وارد من ذلك التفكيك بين الجمعين بحمل الاحكام على الجنس والادلة
على العموم الاستغراقي او المجموعي او بالعكس وان كان فساده دون فساد الاصل ومحصل الكلام في هذا المقام
ان مجموع الاحتمالات تسعة حاصلة من ضرب احتمالات الادلة الثلثة في ادلة الاحكام الجنس والاستغراق والعموم
المجموعي لكن المعقول منها في نفسه مع قطع النظر عن القرائن الخارجية ثلثة حمل الاحكام على الجنس والاستغراق
وعلى الاول فحمل الادلة على الجنس او الاستغراق لكن يرد على الاخير نظير الاشكال المتقدم في حمل الاحكام على
الاستغراق كما يظهر وجهه بالتامل وعلى الثاني فحمل الادلة على الجنس وباقي الاحتمالات باطلة بين مستحيل

عقلا

عقلا او عادة او اجنبية عن معنى الفقه الاصطلاحي بقي الكلام في فائدة هذا القيد واعلم انهم ذكروا
له فوائد بين صحيحة ومزيفة منها اخراج علم الله تعالى باحكامه المجعولة فانه وان كان علما بالاحكام الا
انه ليس ناشيا عن الادلة ومستفادا منها وهذا الاحتراز مبني على ما هو المختار عندنا وعند جملة من المحققين
من تفسير العلم بغير الملكة من التصديق او الادراك والا فهو خارج من اصله ولا فرق في ذلك الاحتراز بين
ما اخترناه من كون الظرف راجعا الى العلم لغوا او مستقرا وبين رجوعه الى الاحكام واما على الاول
فواضح وربما يناقش فيه بما اشار اليه بعض اهل التدقيق من ان العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول استلزاما
عقليا من غير فرق بين كون العالم بالمقدمات هو الله سبحانه او غيره لان الذاتي غير متخلف ومقتضى ذلك
ان يكون علمه تعالى بالاحكام ناشئا عن العلم باسبابها وعللها لان المفروض انه تعالى عالم بالسبب فيكون عالما
بالمسبب باعتبار علمه بالسبب لما بين العلمين من الملازمة العقلية وح فيحتاج في اخراج علمه تعالى الى اعتبار
العهد في الاضافة او اعتبار الحيثية بان يق المتبادر من قولنا العلم عن الادلة هو العلم الحاصل عن الادلة
من حيث انها ادلة اي بالنظر لا بالخاصية هذه خلاصة كلامه وفيه ان استلزام العلم بالعلة للعلم بالمعلول
لا يستلزم توقف العلم بالمعلول على العلم بالعلة لان توقف الشئ على الشئ لا يستلزم توقف عليه به ايضا
فيجوز حصول العلم بالمعلول قبل العلم بالعلة او معه وح فيخرج علم الله سبحانه ضرورة عدم الترتيب
في مراتب علمه تعالى وان كان المعلولات مترتبة كيف والترتيب في العلمين فصاعدا يستلزم الجهل بالمعلوم
في مرتبة العلم بالعلة واستحالته في العلم التام العام الالهي واضحة وان لم يستحل الترتيب بين المعلو
عقلا لان عدم تعلق القدرة على المعلول في مرتبة القدرة على العلة ليس لنقص في القدرة العامة بل
لعدم قابلية المقدور لتعلق القدرة به فظهر ان احتمال حصول علم الله بسبب الذي صار منشأ لاعتبار
الحيثية ساقط في صريح العقل البديهي واما على الثاني فلان المتبادر من قولنا العلم المتعلق بالاحكام
المستنبطة او الحاصلة عن الادلة ان يعتبر الاستنباط او الحاصل عن الادلة ان يعتبر الاستنباط و
الحصول بالنسبة الى العالم بها لا غيره وهو عبارة اخرى عن كون العلم بها عن الادلة فلا يرد ما قيل

من صدق ح على علم الله تعالى لكونه علما بالاحكام الحاصلة للمجتهدين من الادلة ولا حاجة ايض الى ما
تمحل بعض اهل التدقيق من اعتبار الحيثية ايض لاخراج علمه تعالى بانه يق ان تعليق الحكم بالوصف يدل على
مدخليته في الحكم فيستفاد من توصيف الاحكام بكونها من الادلة علية الادلة لنفس العلم ويمكن ان جاعه
الى ما قلنا لانه مبنى على ملاحظة التوصيف القياس الى العالم بالاحكام لا الى غيره وهو حسن وبعض
من حمل هذا التمحل على غير وجهه او رد عليه بان الحيثية المزبورة ان ارتبطت بالعلم ثم ما ذكروا وان ارتبطت
بالاحكام فلا اذ يصدق على علمه تعالى انه علم بالاحكام المستنبطة عند المجتهدين عن الادلة من حيث ان تلك
الاحكام مستنبطة عند المجتهد كك ثم استدل على ارتباطه بالاحكام بما حاصله ان الحيثية اما ترتبط بما اخذت
قيدا فيه لا شيء آخر متعلق بالمقيد وبما ذكرنا يظهر انه لا مساس له بكلام المتمحل لان كلامه مبنى على ملاحظة
الاستنباط عن الادلة بالقياس الى العالم بها لا الى غيره فافهم والظ ان غرض المورد الايراد على هذا المتمحل
كما يستفاد من كلامه فيتوقف البحث في صحته وسقمه على غير هذا المتمحل ومنها خروج علم الملائكة لان علومهم
على نحو من الضرورة والبداهة وان كان لذوات الادلة نحو مدخلية في علومهم فلا يرد ما يتوهم من ان
الكتاب مثلا له مدخلية في افادة العلم عليه ولو له ولو عند الملائكة فكيف يق بان علومهم غير مستفادة
من الادلة وجه علم الورود ان مجرد المدخلية ليس مفاد كلمة عن للتسوية لانها تدل على كون الاستفادة
على وجه النظر والتامل ولعل مراد بعض اهل التدقيق حيث ذكر ان علوم الملائكة انما تخرج بالمبادر
من قولنا العلم عن الادلة اعني مدخلية الحيثية وكون العلم ناشيا عن الادلة من حيث كونها ادلة اقول
خروج علم الملائكة وان صرح به اكثر المحققين لكنه مبنى على قيام البرهان على فقدانهم للقوة الا
كتسابية بناء على كون كمالاتهم باسرها فعلية كما ذكره ايض في اهل الجنة بعض الحكماء والعرفاء فيستحيل
حصول العلم لهم على حد حصوله للادمى القابل لبعض الصفات الكمالية والواجد للبعض الآخر اعنى بالنظر
الذي هو من افعال الذهن الذي لم يعلم ثبوته للملائكة وان خبير بانه لا سبيل لنا في ادراك ذلك ولا اخبار
به ايض صادق يحصل العلم بقوله فمن الجائز حصول العلم ببعض الاحكام الشرعية للملائكة كلا او بعضا

بالنظر في بعض الادلة نحو حصوله للمجتهد ومنه يعلم ان اعتبار الحيثية غير مجد فالصواب ان يق فيخرج علم
الملائكة لانا لا نعلم امكان ان يكون علمهم بالاحكام ناشئا عن الادلة على وجه النظر لان العلم بامكانه
في حقهم موقوف على الاحاطة التامة بحقائقهم ودعواه لا بد في التحليل من العلم بسلامة الطرد ولا يكفي
مجرد عدم العلم بالفساد غير ثابتة ومنها خروج علم الانبياء والائمة صلوات الله عليهم اجمعين على
التقريب المذكور في علم الملائكة لان علومهم ليست حاصلة من النظر في الادلة كعلوم المجتهدين وان
كان لذوات بعض الادلة مدخلية في بعض هذه العلوم كالكتاب بالنسبة الى علم النبي وكقول النبي
بالنسبة الى علم الوصي وقول آحاد المعصومين بالنسبة الى المعصوم المتاخر فان استفادة النبي من الكتاب
على نحو آخر من الاستفادة غير راجع الى نحو استفادتنا منه بالنظر وكذا استفادة الوصي من قول
النبي والوصي من قول وصي آخر كذا افاد بعض المحققين وفاقا لما هو الظ من كلام بعض المدققين
قال في توضيح المقام ما هذا لفظه فان علومهم ضرورية حاصلة من اسباب اعتبر عليه فقد ذكر عدة
منها في الاخبار وليس قول جبرئيل او سائر الملائكة للنبي او الامام بمنزلة قول النبي او الامام
بالنسبة الينا اذ افادة كلامهم العلم لنا انما يكون على سبيل النظر والاستدلال وملاحظة عصمتهم من
الكذب والسهو وليس كك الحال بالنسبة اليهم صلوات الله عليهم بل انما يستفيد النبي من الوحي علما
ضروريا بالحكم وكذا الامام من قول الملك لعلام او الالهام او غيرهما من وجوه العلم على نحو ما
يحصل لنا العلم الضروري بالنظريات وكذا ما يستفيد الوصي عن النبي او الاوصياء بعضهم من بعض
بطريق الوراثة انتهى موضع الحاجة من كلامه احسن الله في اكرامه والظ انه اراد من الاسباب المذكورة بعضها
في الاخبار مثل بعض الاعمال والاوراد المورثة للعلم بالمجهول التي يكون العلم بها من خواص النبوة و
الامامة والظ ايضا ان علم النبي والوصي بالاشياء عنده ليس فعليا حضوريا بل شانيا موقوفا على
مشيتهم كما هو المشتهر بين الاصوليين وح فيرد عليه انه اذا جاز ان يكون علمهم بالاشياء على سبيل
الاستعداد والقابلية جاز ان يكون على وجه النظر ايض وانما يمتنع ذلك على القول الآخر من كون علمهم

بالاشياء على وجه الانكشاف الفعلي الغير المتوقف على شيء وتحصيلهم العلم باستعمال بعض الاسباب الغيبية
على ما ينطق به الاخبار بادعائه لا ينافي التحصيل من النظر ايض احيانا عند كلا من تلك الاسباب الى الاسباب
العادية لمصلحة او نكتة او داعية كما هو ظاهر جملة من الاخبار الواردة في استنباط الامام من الكتاب بعض
الاحكام استنباطا نظريا لا يدركه الا الاوحدي العارف بطرق الاستنباط كما لا يخفى على المتدرب الماهر ثم
ان صريح كلام هذا المحقق كظاهر كلام بعض المدققين الاعتراف باستفادة النبي من الكتاب واستفادة
الاوصياء بعضهم من بعض ولكنه يدعى الفرق بين استفادتهم واستفادتنا من كلماتهم وهو تحكم لانه ان
اراد باستفادتنا استفادتنا من السنة الظنية الثابتة بطريق الآحاد فالفرق مسلم ولكنا نقول الكلام
في استفادتنا من الكتاب والسنة القطعية فانه لا فرق بيننا وبين استفادة الامام من الكتاب او من كلام امام
آخر الا من حيث ان استفادتنا ظنية لابتنائها على اعمال بعض الاصول والقواعد الظنية واستفادتهم قطعية
لحصولها من غير الاحتياج الى شيء منها وهذا لا يصلح فرقا الا على القول بخروج القطعيات عن الفقه وهو
مرغوب عنه سيما عند هذا المحقق حيث شدد الانكار على من زعم خروج الضروريات كلية فضلا عن القطعيات
عن الفقه وان اراد من استفادة الامام من الكتاب غير معناها المتبادر مثل مجرد مدخلية الكتاب في علم
الامام من غير ان يرجع الى التوصل والنظر المذكورين في تعريف الدليل فهو وان ذكره بعض من سبقه
من المدققين حيث قال ان علم الملائكة والانبياء انما هو بالضرورة وان كان لذوات الادلة مدخل
في حصول العلم لهم لكن لا من حيث انها ادلة بل من حيثية اخرى الا ان هذا كلام لا محصل له لانا لا نفهم
معنى له سوى ان يق ان العلم الحاصل من الدليل قد يكون مسبوقا بطلبه كالعلم الحاصل من التواتر الذي
يطلبه الانسان في المطالب السمعية ويحصله ثم ينتقل منه الى ملزومه وقد لا يكون كك بل يحصل من
الدليل الغير المطلوب مثل العلم الحاصل ضرورة من التواتر الذي يعثر به الشخص من غير طلب له من غير
تصور لحصوله اولا وهذا غير مجد في المقام لوضوح ان المراد بكون العلم حاصلا من الدليل في تعريف
الفقه يعم القسمين اذ لم يشترط احد في كون العلم بالاحكام عن الدليل فقها ان يكون ذلك العلم مسبوقا

بطلب دليله وان كان غالب ما يقع منه في الخارج كك وان ارادوا ان الكتاب مثلا له مدخل في
علم الامام بالخاصية مثل بعض الاوراد والاسباب الغيبية وكذا قول النبي بالنسبة الى الامام او قول
بعض الائمة لبعض آخر فهو وان تم به الفرق الا انه ادعاء بخلاف البديهي لان كل احد يعلم ان استفادة
الامام من قول النبي ليس على بعض الوجوه الخارجة عن معتاد التحاور والتخاطب نعم يمكن منع الاستفادة
والمدخلية راسا حملا للظاهر ما ورد في استنباط الامام من الكتاب على الاستدلال دون الاستنباط
وهو جيد على القول بكون علومهم فعلية واما على القول الآخر فلا بد من اقامة الدليل على استحالة
حصول العلم للامام من الكتاب على حد العلم الحاصل من المحاورات ومنها اخراج الضروريات لانها غير
مستفادة من الادلة بل من الضرورة صرح به في القوانين واورد عليه بعض المحققين بان الضروريات
ايضا مستفادة من الادلة لان العلم بالضروريات يتوقف على امرين احدهما ثبوتها من النبي والثاني
صدق النبي وحقية ما جاء به والذي يعلم بالضرورة في الضروريات انما هو الاول لا الثاني لتوقفه
على ثبوت النبوة المتوقف على النظر واجيب عنه بوجوه كلها او جلها ركيكة ضعيفة والتحقيق في الجواب
ان النتيجة تتبع في النظرية والضرورية المقدمة الغير المفروغ عنها لا المجموع اذا كانت احدى المقدمتين
كك والمقدمة الاخرى امرا مفروغا عنه في جميع الاحكام الشرعية فالعبرة في ضروريتها ونظريتها
بحال المقدمة الاولى اعني الثبوت من النبي توضيح ذلك انه لا شبهة في ان العلم النظري بعد حصول المقدمتين
ضروري جدا لانه في هذا اللحاظ لا يحتاج الى دليل ونظر آخر وبهذا الاعتبار جعل اكثر المتواترات من
الضروريات نظرا الى عدم توقفها بعد التواتر على وسط ونظر آخرين وقبل حصولها نظرية قطعا
واما بعد حصول احدهما والفراغ عنها فلينظر الى المقدمة الاخرى فان كانت ضرورية كان العلم الحاصل
منها ضروريا مثل ما قلنا في العلم الملحوظ بعد حصول المقدمتين وان كانت تلك المقدمة الحاصلة نظرية
لان العلم اذا لاحظناه في مرتبة حصول بعض مقدماته استحال اتصافه بالنظرية بالنسبة الى تلك المقدمة
لان الشيء لا يتوقف على مقدمته الحاصلة بالبداهة ولذا قالوا ان الواجب المشروط بعد حصول شرطه مطلق

وان كانت نظرية كان الحاصل منهما نظريا وهذا مثل تسمية الدليل بالشرعي والعقلي مع ان بعض
مقدمات الدليل في القياسات الشرعية عقلية فان هذه التسمية تابعة ايضا للمقدمة الغير المفروغ عنها
فان كانت شرعية سمي الدليل شرعيا والا سمي عقليا وح نقول ان العلم بوجوب الصلوة ضروري في حق
الفقيه وان كان بالنسبة الى غير المعترف بالرسالة نظريا الا ان الفقيه لم يعلم به عن النظر في دليل هو الذي علم
به عن الدليل الدال على النبوة قلنا الفقيه لم يعلم به عن ذلك الدليل وانما علم به عند غيره كالشاك في صدق النبي
والحاصل ان كلامنا في العلم بالاحكام الشرعية لما كان بعد الفراغ عن الاسلام فلا جرم يكون العلم بضروريتها
غير حاصل عن الدليل في حق الفقيه وان اعتبرت الاعتراف بصدق النبي ص في المقسم حين تريد تقسيم العلم بالاحكام
الشرعية الى الضرورية والنظرية وقلت ان علم المعترف بالرسالة بما جاء به الرسول ص والاحكام قد يكون
ضروريا غير حاصل عن الدليل كعلمه بالضروريات مثل وجوب الصلوة مثلا فان المعترف بالرسالة عالم
ضرورة بحقية وجوب الصلوة وواقعيته لا بمجرد اخبار الرسول ص من غير دليل كان حسنا وقد يكون نظريا
فافهم فالحق استناد خروج الضروريات الى هذا القيد والعلامة في التهذيب اخرجها بقوله لا يعلم كونها
من الدين ضرورة وهو حسن في تعريفه واما في هذا التعريف فلا حاجة اليه كما توهم لشمول الاحكام
الشرعية تنقسم الى ظني وقطعي والثاني الى نظري وضروري والاخير الى ضروري الدين او المذهب والى ما كان ضروريا
عند بعض فلا اشكال في كون العلم بالاول فقها بحسب الاصطلاح كما لا اشكال في خروج ضروري الدين والمذهب
واما النظري القطعي فظاهر الزبدة خروجه ايضا وفيه تامل او منع لعدم مساعدة الاصطلاح عليه بل لا يبعد
كون الضروري بالمعنى الاخير ايضا فقها لصدق التعريف عليه اذ لا ينافي كونه ضروريا حصوله من الدليل على وجه
الحدس والبداهة ودعوى ان المتبادر من كلمة المجاوزة كون العلم حاصلا عن الادلة على وجه النظر والفكر
كما ادعاه غير واحد يدفعها ما هو المعلوم من صدق الفقه على العلم الحاصل من العثور بالمتواترات اللفظية
بعينه توضيح ذلك ان الضروري قد يطلق ويراد به ما لا يحتاج الى وسط كالوجدانيات مثل علمنا بقبح الظلم و
حسن الاحسان وادراكنا للجوع والالم وقد يراد به ما يحصل بغير نظر سواء حصل من الوسط على وجه الضرورة

او الحدس

او الحدس كالمتواترات عند من يرى انها ضرورية لاستناد العلم بها الى الوسط اعني التواتر وان لم
يكن على وجه النظر ام لا والقسم الاول مستحيل في الاحكام الشرعية التوقيفية اذ لا مسرح للوجدان
فيها وان كان قد يستدل على بعضها بالقضايا الوجدانية والثاني هو الذي ينبغي ان يتنازع فيه ونحن نقول
بدخوله تحت الفقه ايضا لمساعدة عدم صحة السلب عليه في هذا الاصطلاح وح فلا اشكال في التعريف لو
مبنيا على دلالة كلمة المجاوزة على كون العلم على وجه النظر لخروج هذا من التعريف مع امكان منع الدلالة
راسا والله العالم والمراد بالتفصيلية ان يكون لكل حكم حكم له دليل مخصوص به غير جار في غيره لا ما يقابل الاجمال
بمعنى الابهام لان الدليل لا يعقل ان يكون دلالته على وجه الابهام نعم يمكن ان يكون المدلول مجملا محتملا لامور
كدليل الافعال الصادرة عن المعصوم لكنه غير مراد في المقام قطعا والمراد بمقابلها استناد العلم
بجميع الاحكام الى دليل واحد اجمالي كلي سار في الجميع فخرج بهذا القيد علم المقلد كما في المعالم وغيره
لان علمه بالاحكام الشرعية حاصل من دليل واحد اجمالي في الكل وهو قول المفتي بخلاف المجتهد فان
علمه بالاحكام مستند الى تفاصيل الادلة الاجتهادية المتفرقة في ابواب الفقه واورد عليه المحقق القمي
بما توضيحه انه ان اريد باختصاص كل مسئلة بدليل مختص به اختصاص شخص الدليل بالمسئلة فعلم المقلد بالاحكام
ايضا كذلك لان علمه بكل مسئلة مستند الى جزئي من جزئيات الفتوى لا يجري في غير تلك المسئلة وان اريد به
الاختصاص من حيث الجنس ايضا فادلة المجتهد ايضا ليس كذلك لانه ان كان يعمل بالظن الخاص كالخبر مثلا فالقدر الجامع
بين ادلته التفصيلية ح هو عنوان ذلك الظن الخاص وان كان يعمل بالظن المطلق فمستنده في الكل هو مطلق
الظن واختصاص احاد المسائل بجزئيات الظن لا ينافي كون علمه بالجميع عن دليل اجمالي سار في الجميع كما في المقلد
وهذا الايراد بهذا البيان لا مدفع له والعجب ان جملة من الافاضل زعموا عدم وروده مع عدم افادتهم شيئا
يحسم الاشكال ثم نقول ان الدليل المذكور لا يفيد علم المقلد بالحكم الشرعي الكلي لان الاحكام الكلية اما
معلومة له بالضرورة او مجهولة له راسا نعم هو عالم بالحكم الجزئي الفعلي من ذلك القياس المنتظم له في جزئيات
المسائل كلها بلا خلط كحكم الله الظاهري في حقه اعني وجوب متابعة الفتوى كقوله بنجاسة الغسالة مما افتى به المفتي و

كان كذلك فهو حكم القصد حقيقي والحكم الجزئي ليس من مجعولات الشارع والاصل في ذلك ان المسائل الشرعية
كمسائل سائر العلوم عبارة عن الاحكام الثابتة الكلية التي يحصل من ضمها الى الصغرى الوجدانية حكم جزئي
فعلي وليس عبارة عن تلك الاحكام الجزئية مثلا الحكم الشرعي هو حرمة الخمر التي نسميها بالحكم الثاني الذي هو
مدلول الكتاب والسنة لا حرمة هذا المائع الذي اعتقد المكلف بكونه خمرا الذي يحصل من صغرى وجدانية
وكبرى شرعية ويمكن ان يكون هذا هو مراد المحقق القمي حين عدل عن المماشاة مع القوم الى ما هو الصواب عنده
من ان ذلك القياس المنتظم للمقلد في جزئيات المسائل لا يفيد علمه بالحكم الشرعي بل العمل به يعني ان نتيجة هذا
القياس ليس هو العلم بالحكم المجعول الشرعي بل بالحكم الجزئي الفعلي الذي فائدته المبادرة الى الامتثال والعمل
فلا يرد عليه ما اورده عليه غير واحد من الناظرين في كلامه من ان العمل يتوقف على العلم فلولا افادة ذلك
الدليل الاجمالي علمه بالحكم لم يفد جواز عمله على ان نتيجة القياس لا يعقل ان يكون امرا غير العلم فكيف يقال انه
يفيد جواز العمل دون العلم ووجه عدم الورود ان المقصود عدم افادة ذلك الدليل الاجمالي العلم بالحكم
الشرعي لا مطلق العلم كيف وهو يفيد العلم بالحكم الجزئي الذي قد عرفت عدم كونه حكما مجعولا شرعيا من حيث هو
ولكن فائدته ليست الا وجوب العمل لان ترتيب القياس المنتظم من الكبريات الشرعية والصغريات الوجدانية
ليس الا في مقام وجوب المبادرة الى الامتثال نعم يرد عليه ان المجتهد ايضا كذلك لو حملنا الاحكام في التعريف
على الاحكام الفعلية كما يساعده القيد الاخير لانها التي يستند العلم بها الى الادلة التفصيلية لا الاحكام
الواقعية لعدم علم المجتهد بها غالبا ولا الاحكام الظاهرية الكلية لاستنادها الى الادلة الاجمالية فالنقص
بحاله لان مناط الفقاهة ح هو العلم بالحكم الفعلي عن الدليل الجزئي التفصيلي وهو موجود في حق المقلد
ايضا ولو ابقي الاحكام على ظاهرها اعني الاحكام الواقعية الثابتة وحمل لفظ العلم على الظن لم ينفع
ايضا لان المقلد ظان بالحكم الواقعي من فتوى المجتهد كظن المجتهد من خبر الواحد اللهم الا ان يكون غرضه
ان نتيجة ذلك الدليل الاجمالي ليس هو الظن بالحكم الشرعي لا ان المقلد ليس بظان به اويقال ان المراد بالاحكام
في التعريف الثابتة من الواقعية او الظاهرية دون الاحكام الفعلية الجزئية ويمنع عدم استناد الاحكام

الواقعية

الواقعية والظاهرية الى الادلة التفصيلية بل الاجمالية كما ياتي توضيحه انشاء الله هذا وقد يستدل في
اخراج علم المقلد بحمل الاضافة على العهد وجعل قيد التفصيلية للتوضيح وهو جيد لو لم يكن المراد
بالادلة ما يعم الادلة الاربعة واما على تقدير العموم فلا معنى للعهد والعجب ممن غفل عن منافاة التعميم
للعهد فصرح تارة بالتعميم محافظة لعكس التعريف عن خروج العلم الحاصل من مثل الشهرة والقياس على
القول بهما واخرى بالعهد احترازا عن علم المقلد ودعوى ان التعميم الى الشهرة والقياس لا ينافي العهدية
لانهما من الادلة المعهودة بين المجتهدين ايضا مدفوعة بان ذكره الشهرة على ما يساعده ظاهر كلامه او
صريحه وقع مثالا عن كل امارة ناظرة الى الواقع ومثل هذا التعميم لا يجامع العهدية كما لا يخفى والذي
اراه في اخراج علم المقلد هو ان المراد بالاحكام اما الاحكام الواقعية او ما يعمها والظاهرية على ما
سيجيء الاشارة اليه كونه احسن وجوه التفصي عن الاشكال المتقدم وعلى التقديرين فيخرج علم المقلد عن
قيد عن ادلتها لان علم المقلد بالاحكام الثابتة الكلية الواقعية او الظاهرية ليس الا على وجه الضرورة
حتى علمه بالحكم الظاهري المجعول في حقه خاصة اعني وجوب التقليد وانما يعلم بواسطة ذلك الدليل الاجمالي
الاحكام الجزئية الفعلية دون الكلية الثابتة كما مر وهذا احسن وجوه اخراج علم المقلد عن التعريف ولا
غائلة فيه سوى انه قد يتوهم ان المراد بالتفصيلية هي جزئيات الادلة الكلية المتفرقة في ابواب الفقه والعلم الحاصل
من جزئيات السنة والكتاب بل الشهرة ايضا على القول بحجيتها تعبدا من الشارع علم بالحكم الجزئي لا بالحكم
الكلي او العلم الحاصل من جزئي الخبر مثلا بعد الفراغ عن حجية نوع خبر الواحد ليس الا علما بالحكم الجزئي كما لا يخفى
وجزئيات ما عداهما من الامارات الظنية كالقياس والاولوية والشهرة على القول الاخر لا يفيد العلم
بالحكم مطلقا نعم الاجماعات التفصيلية ونحوها من الادلة القطعية مفادها العلم بالحكم الكلي وهو غير مجد
في تصحيح القيد لان مناط الفقاهة اوسع من ذلك بالبديهة والجواب ان مفاد الادلة الظنية حتى الظن
الذي لم يقم على اعتباره دليل ايضا هو العلم بالحكم الكلي الالهي لكن من حيث انه مدلول لذلك الدليل الظني لا
من حيث انه امر واقعي وسياتي ان تصحيح التعريف على وجه سالم عن اختلال الطرد والعكس لا يتم الا على هذا الوجه

فافهم والله الهادي هذا الفراغ عن البحث في قيود تعريف الفقه بقي هنا اشكالان مشهوران لا بد من

تعرضهما والاشارة الى وجوه التفصي عنهما الاول ان الاحكام ان حمل على ما يقتضيه وضع العرفي من

الاستغراق الحقيقي انتقض عكسه بعلم الفقهاء جلا او كلا لانهم لا يعلمون كلها بل بعضها وان حمل على

اقرب مجازاته بعد تعذر الحقيقة اعني جنس المفرد انتقض طرده بدخول المتجزي واجاب عنه صاحب المعالم

تارة باختيار الاول مع حمل العلم على التهيؤ اي الملكة واخرى باختيار الثاني مع التزام صدق الفقيه على المتجزي

على تقدير امكانه والا فالعلم بالبعض لا ينفك عن العلم بالكل حتى يرد النقض على التعريف واورد على

الاول شيخنا البهائي بان التهيؤ القريب لاستنباط جميع الاحكام غير حاصل للفقيه لثبوت لا ادري واستقصى بعض

المحققين في كلام طويل بما حاصله بعد التحرير والتهذيب ان ملكة معرفة الاحكام الواقعية كلا الا بشرط ان

يكون على كل حكم دليل واضح الدلالة ليست بمعتبرة جدا لان الفقاهة تستدعي قوة ازيد من ذلك لان مثل هذه

القوة لا يبعد حصولها للعوام ايضا فضلا عن الخواص لكونها من لوازم اقل درجة الادراك وبعد

هذا الشرط متعسر او متعذر عادة سواء اريد بها ملكة استنباط الاحكام المتداولة من الادلة الموجودة

او استنباط القدر الميسور الممكن من الاحكام من هذه الادلة واستنباط ما عداه من امثال هذه الادلة

في وجوه خفاء الدلالة وصعوبة الاستنباط اذ الحكم قد لا يكون عليه دليل اصلا او قد يكون دليله

مبتلى بمعارض وقد يكون دلالته في مرتبة من الخفاء لا يلتفت اليها الا الماهر في طرق الاستنباط ولذا يتجدد

الراي للفقيه واحد بالنظر الثاني في الدليل ثم زعم ان حمل الاحكام على الاحكام الظاهرية يصحح ارادة الملكة

العلم بالكل لان الفقيه بعد فقد الدليل او فقد المرجح ينتهي امره الى الحكم من الاحكام الظاهرية لا محالة

كالبراءة والاحتياط والتخيير ونحوها اقول اما ما ذكره اولا من عدم صدق الفقه على قوة معرفة الاحكام

على تقدير ان يكون على كل واحد دليل واضح وعدم صدق الفقيه على صاحبها فهو مجازفة واضحة وشطط

بين لان ملاك الفقاهة عند من يعتقد كون اسامي العلوم موضوعة لملكاتها ليس الا قوة استنباط

الاحكام بشرط وجود الدليل على كل واحد لا مطلقا لان قوة الشيء مجامع لامتناعه بالعرض كملكات الصناعات

فان العرق في تحققها بمقدار من الاستعداد لو اجتمع مع سائر الشرائط الوجودية التي منها وجود الآلة

كان علة للفعلية ضرورة معلومية عدم كون القوة الا شرطا من شروط الوجود ودعوى حصول هذه

القوة لكل احد ادعاء لخلاف البديهي ولعله اراد من الدليل ما كان دلالته على الحكم غير موقوفة على مراعاة

شيء من القواعد العربية والاصولية والا فلا حرج كذلك لكن نقول ان ملكة الفقاهة عبارة عن قوة

استنباط الحكم عن الدليل الذي كانت دلالته موقوفة على مراعاة تلك القواعد كالتخصيص والتقييد

ونحوهما لا الدليل الذي لا يتوقف على شيء من دروس المسائل الاصولية والعربية كما ان ادعاء اعتبار

فوق هذه القوة في صدق الفقاهة ايضا مصادمة للبديهي والا لخرج علم اكثر القدماء عن التعريف

لانهم كانوا يستنبطون الاحكام عن الادلة من غير مراعاة المداقاة التي بلغ اليها افهام المتاخرين

في فهم مداليل الالفاظ بل يلزم ايضا عدم صدق الفقيه على الاخباريين حيث يزعمون ان غير الدلالة

المطابقية من وجوه الدلالات لا عبرة بها في فهم الاحكام من الاخبار حتى ان بعض من مال الى طريقتهم

كالفاضل التوني صرح بعدم جواز تقليد من يراعي الالتزام والتضمن في مداليل الاخبار فكيف يدعى

ان الفقه المصطلح لا يكفي في صدقه قوة معرفة الاحكام عن الادلة الواضحة واما ما ذكره ثانيا من دفع

الاشكال لو حمل الاحكام على الظاهرية ففيه من الخطاء الذي لا ينسب الا الى طغيان القلم لوضوح ان

مناط الفقاهة ليس هي ملكة معرفة خصوص الاحكام الظاهرية ولو اراد بالاحكام الظاهرية ما يعمها

والواقعية على احتمال بعيد في عبارته فما زعمه من الاشكال يرد بطريق اولى لانه اذا امتنع عادة

حصول ملكة معرفة جميع الاحكام الواقعية خاصة فامتناع حصول ملكتها مع ملكة معرفة الاحكام

الظاهرية بطريق اولى نعم لو اريد بملكة معرفة الاحكام الواقعية والظاهرية ملكة احد الامرين اما

الواقعية ان تيسر باعتبار وجود مداركها او الظاهرية على تقدير عدم وجود المدرك الواضح كان الفرق

بينه وبين ارادة خصوص الاحكام الواقعية من حيث تيسر الملكة وتعسرها واضحا ولكن هذا المعنى ارادته

من الجمع المحلى باللام غلط فاحش كما لا يخفى الا ان يلتزم بحمل اللام على الجنس وهو خروج عن الفرض وان اراد

مجرد تصحيح حمل العلم على الملكة على تقدير كون المراد بالاحكام الظاهرية وان كان هذا التقدير ممتنعا في
التعريف فالايراد عليه ساقط لكنه كلام لا ينبغي صدوره من مثل هذا المحقق لان ابداء امر يرى بطلانه لتصحيح
امر يرى بطلانه خارج عن داب المحصلين فالحق ان جواب صاحب المعالم هذا الذي يوافقه ما في غاية المرام
عن اشكال شيخنا البهائي ولذا لم يلتفت اليه محشو المعالم من المحققين والمدققين نعم فيه انه مبني على كون الفقه
كساير العلوم اسما للملكة وقد عرفت فساده سابقا مضافا الى عدم ملائمة حمل العلم في التعريف على الملكة المتعلقة
بالبا وقيل عن ادلتها الا بتكلف بارد اشرنا اليه سابقا ثم ان المحقق المشار اليه تفصى عن الاشكال المزبور بحمل
الجمع على الاستغراق العرفي وبنى ذلك على ما زعمه وقرره فيما تقدم من كلامه من مقدمتين احديهما عدم كون اسامي
العلوم موضوعة لملكاتها والاخرى اعتبار الكثرة التي يترتب عليها فائدة وضع العلم في مفهومها وعدم كفاية
العلم ببعض مسائلها ولو فرض واحد في صدق اساميها اقول اما المقدمة الاولى فقد ساعدها نظرنا ايضا
قبل العثور بكلامه واما المقدمة الاخرى فللمنع فيها مجال لانا نمنع اعتبار الكثرة في صدق اسم الفقه او النحو
مثلا وندعي ان كل مسئلة من مسائل النحو او العلم بها مندرج تحت الاسم وانه اسم جنس يطلق على القليل والكثير
ودعوى عدم مساعدة الاستعمال لذلك غير ثابتة بل الثابت صدق الفقه مثلا على احاد المسائل او العلم بها
وكذا النحو ودعوى عدم صدق الفقيه والنحوي على من علم مسئلة من العلمين ايضا ممنوعة بل الظاهر الصدق ولو مع عدم
معرفة شيء من المسائل اذا كان له قوة المعرفة واحتمال كون ذلك مجازا بتنزيل القوة معرفة الكل او القدر الكثير
منه منزلة الفعلية لا دليل عليه اذ لا منافاة بين مجازية الفقه في الملكة وحقيقية الفقيه في صاحبها
بناء على ما قدمناه من ان الملكة تستفاد من الصيغة لا من المادة وعلى تقدير كونه مجازا فالمناسبة المصححة
للتجوز نمنع كونها تنزيل قوة الكل او القدر الكثير منزلة الفعلية بل ندعي كونها تنزيل قوة البعض منزلة
الفعلية وعلى تقدير تسليم اعتبار الكثرة في صدق الفقيه لا يستلزم مدعاه ايضا من اعتبارها في
صدق الفقه لان مفاد الهيئات ربما تزيد عن مداليل المواد كما لا يخفى ثم العجب من هذا المحقق ايضا
حيث اعتبر مع الكثرة قوة معرفة الكل وادعى تلازمهما في الخارج ولم يتفطن الى ما سبق منه في انفصال

البهائي

البهائي ره من امتناع حصول ملكة الكل عادة و اورد على الثاني ايضا بوجوه الاول ان الفقه على تقدير
حمل الاحكام على الجنس يصدق على العلم بمسئلة واحدة مع ان الكثرة معتبرة في اسامي العلوم و الثاني
ان عدم انفكاك العلم بالبعض عن العلم بالكل على القول بعدم جواز التجزي مبني على كون المراد بالجواز
الامكان العقلي واما لو كان المراد به عدم الجواز الشرعي اعني ترتب الاثر كما هو الظاهر من بعض ادلة النافين
حيث يستدلون على حجية ظن المتجزي وعدمه فالانفكاك معقول مسلم عند المانعين ايضا والثالث
ان القائل بعدم التجزي بكلا المعنيين انما يقول به في المسائل الاجتهادية النظرية واما العلم ببعض
الاحكام ضرورة فلا كلام في حجيته ولا في امكانه لغير المجتهد المطلق ايضا ودعوى ان العلم الحاصل ضرورة
ليس من الفقه على اطلاقها ممنوعة لان بعض الضروريات كضروريات المذهب مندرج في الفقه والرابع
ان امكان العلم الاجتهادي ببعض الاحكام دون بعض في عصر الامام ع امر متفق فيه ولو على القول بعدم
التجزي لان القائل به انما يقول به في هذه الاعصار لتوقف معرفة الاحكام على الاجتهاد من صاحب الملكة
واما بالنسبة الى عصر الامام ع فلا ريب في امكان العلم ببعض الاحكام دون الباقي ولا في جواز العمل به فان من
اخذ بعض الاحكام عن الامام ع بالمشافهة مثلا يجوز له العمل به قطعا انه لا يقصر الامام عن المجتهد هذا
ما بدا لي من النظر في كلام بعض المحققين في الايراد على الجواب الاخير ولا وقع لشيء منها اما الاول فلما عرفت
من منع اعتبار الكثرة في اسامي العلوم واما الثاني فلان الانفكاك على تقدير كون المراد بالجواز الحجية
وان كان ممكنا لكنه غير قادح في الجواب المزبور لاندراجه تحت الشق الاخير من الترديد بداهة ان امكان التجزي
فنقول نلتزم كون ظن المتجزي وعلمه على تقدير امكانهما على وجه يعتد بهما عرفا لاسيما لان الظن
قد يكون في مرتبة من الضعف يلحق بالشك فيهما ويجب محافظة دخولهما في الحد لان عدم حجية الظن
الاجتهادي لا يوجب صحة سلب الفقه عنه لان التعريف ليس تعريفا للفقه الصحيح المرتب عليه الاثر الشرعي
الحجة والا لزم خروج فقه المجتهد الفاسق والانثى والمحدود وغيرهم ممن لا يجوز تقليدهم لان اجتهاد
هؤلاء ليس باجتهاد صحيح يترتب عليه جميع الاثار وان ترتب عليه بعضها اعني حجيته في حقهم ولو قيل انه

يكفي في صدق الفقه كون الظن حجة في الجملة امكن النقض ايضا بالاجتهاد الناشي من استعمال الادلة
المنهي عنها فانه مندرج تحت اسم الفقه جدا كما يدل عليه عدم صحة سلب الفقيه عن المجتهد العامل بالقياس
والاستحسان مع عدم حجيته مط واما الثالث والرابع فلان العلم بضروريات المذهب او بعض الاحكام عن
الامام مشافهة ان كان على وجه يتوقف على اعمال بعض القواعد النظرية من الاصول والعربية فلا نسلم
انفكاكها عن امكان العلم بالباقي والا فلا نسلم دخولهما في الفقه بل هما خارجان بكلمة المجاوزة كما صرح
به غير واحد ثم يرد على هذا الجواب ان علم الفقيه بالحكم من الدليل على غير وجه النظر كالحدس ونحوه داخل
في الفقه كما مر مع عدم استلزام هذا النحو من العلم لامكان العلم بالكل حتى عند القائلين بعدم التجزي
في الاجتهاد ايضا اللهم الا ان يمنع ما قدمنا من صدق الفقه على هذا النحو من العلم الناشي من مثل الحدس
ونحوه فيتم الجواب بلا اشكال ولا بعد فيه وان ادعينا سابقا خلافه فصار الحاصل ان العلم الحاصل من
دون نظر واجتهاد يخرج بكلمة المجاوزة والحاصل من النظر داخل في الفقه جدا سواء قلنا بامكان
انفكاك هذا النحو من العلم عن امكان العلم بالباقي كما يقوله اصحاب التجزي او قلنا بامتناع الانفكاك اذ
سواء قلنا بحجيته في حقه و في حق المقلد على تقدير الانفكاك ام لا الاشكال الثاني ان اخذ العلم في تعريف
الفقه مع كون اكثره ظنيا يوجب فساد التعريف راسا اي كونه تعريفا بالمباين على القول بخروج
القطعيات او اخلاله عكسه بخروج المسائل الظنية على قول الاكثر بعدم الخروج واجيب عنه بوجوه
احدها ان المراد بالعلم هو الظن كما في الزبدة او القدر المشترك بينه وبين العلم كما في المعالم وفي غاية
المرام ان حمل العلم على الظن احسن الاجوبة عن هذا الاشكال وانه وان كان مجازا لكنه مع شيوعه محفوف
بالقرينة وهو قول عن ادلتها لان المراد بها هي الادلة الظنية وفيه مضافا الى ابتنائه على اصل فاسد
وهو خروج القطعيات عن الفقه كما زعمه شيخنا البهائي قده اولا ان استعمال العلم في الظن مجاز غير
مانوس ودعوى شيوعه في الشرعيات غير ثابتة بل لم يعهد له استعمال لم يتطرق اليه احتمال اخر كما اعترف به
المدقق الشرواني وثانيا ان المحذور وهو عدم انعكاس التعريف بحاله لان فتاوى الفقيه وعلمه غالبا ناشئة

من التعبد

من التعبد بالاصول والامارات النوعية فيخرج كل الفقه او جله ولو حمل الظن على الظن النوعي فمع ما
فيه من سبك المجاز عن المجاز اذ لا مناسبة بين العلم والظن النوعي ابتداء من غير توسيط ملاحظة الظن
الفعلي الشخصي كما يظهر بالتامل وخروج فتاوى الفقيه في مجاري الاصول التعبدية ايضا ان تصحيح هذا المجاز
دونه خرط القتاد لان التعبد بالظن النوعي يجامع مع الشك والوهم ايضا واطلاق العلم على الحالة
الموجودة في مجاري الظنون النوعية من الشك والوهم مثلا اطلاق خال عن احدى العلائق المانوسة
حتى لو التزم كونه مجازا عن المعنى المجازي اعني الظن الفعلي لان الشك والظن لا مناسبة بينهما ايضا كما
لا مناسبة بينه وبين العلم ودعوى ان المشابهة هي وجوب العمل واضحة الفساد لان الشك لا يتصور
وجوب العمل به كما لا يخفى نعم هو متصور في الوهم لكن وجوب العمل حكم شرعي لا يصلح علاقة للتجوز المبني
على ما يرجع الى ذات المعنيين من المناسبة وتوضيح المقام انه اذا قام خبر صحيح بحكم شرعي فلا ريب في ان فتوى
الفقيه بمدلوله داخل في الفقه سواء كان ظانا بمدلوله او شاكا فيه او ظانا بخلافه ظنا شخصيا غير حاصل
من امارة معتبرة اخرى فاما ان يقال ان العلم مجاز في مدلول ذلك الخبر او في الحالة الموجودة في النفس بعد
قيامه من الظن او الشك او الوهم او في نفس الخبر والكل باطل في المقام ولو امكن ابداء بعض العلاقة الركيكة
في كلها بعد توسيط ملاحظة الظن كما يظهر للمتامل لان حمل العلم على احد الامور الثلثة يوجب اغلاطا معنوية
فاحشة في ترجمة التعريف كما لا يخفى وثالثا ان التجوز في الفاظ التعريف معيب الا مع القرينة العلمية وهي
ان كانت دعوى الشيوع ففيه مضافا الى ما عرفت من المنع ان الحق الموافق لقول الاكثر التوقف في المجازات
المشهورة على تقدير امكان مصادمتها مع الحقيقة لا ترجيح المجاز على الحقيقة خصوصا فيما يطلب فيه مزيد
البيان وكثرة التوضيح كما في التعاريف وان كانت ما زعمه في غاية المرام اعني قيد عن ادلتها ففيه ان الادلة
بحسب مفهومها الاصطلاحي تشمل الدليل العلمي والظني وتخصيصها بالثاني يحتاج الى قرينة اخرى ولا
قرينة عليه سوى دعوى كون الاضافة للعهد والاشارة الى الادلة الظنية التي يستعملها الفقهاء ودعوى
دلالة قيد التفصيلية عليه بناء على كون المراد بها جزئيات الامارات الاجتهادية المتفرقة في ابواب الفقه

وكلتا الدعويان فاسدتان لان الادلة المعهودة وكذا جزئيات الامارات الاجتهادية مشتملة على
الادلة القطعية ايضا نعم لو قيل ان قيد عن ادلتها قرينة على ما زعمه صاحب المعالم من كون المراد بالعلم
القدر المشترك بينه وبين الظن كان احسن لان الدليل في مصطلح الاصولي يشمل الامارة الظنية ايضا و
ان كانت تلك القرينة ما اشار اليه في الزبدة من الاتفاق على اعتبار الظن في تعريف الاجتهاد الذي هو متقدم
للفقه ففيه ان اعتبار الظن في تعريفه كما صرح به غير واحد ليس لاجل الاحتراز عن الاجتهاد المؤدي الى العلم وكان
الاصل في قيود التعريف ان تكون احترازية بل لاجل بيان ان الغرض الداعي للاستفراغ وبذل الوسع في معرفة الاحكام
الشرعية الذي هو عبارة عن الاجتهاد ليس سوى تحصيل الظن لا ان الاجتهاد المقصود به تحصيل العلم والمنجر اليه
ولو كان الغرض هو الظن لا يعد اجتهادا فان قلت ما ذكرت ابدا احتمال في مقابل الظاهر اعني كون القيد احترازيا
فلا يصار اليه الا بدليل قلت الدليل عليه امران احدهما ان القيد الوارد مورد الغالب قاصر عن افادة الاحتراز
بالاتفاق ولا ريب ان غالب الاجتهادات لا يقصد فيها سوى الظن فلو كان الغرض منه الاحتراز في هذه الحالة
عن العلم خرج حد الاجتهاد مما هو الاصل في الحدود من محافظتها عن الالفاظ الغير الواضحة الدلالة فافهم
والثاني ان تحصيل الظن في تعريف الاجتهاد حيث قالوا انه استفراغ الوسع لتحصيل الظن بالحكم الشرعي وقع
علة غائية للاستفراغ فلا يكون احترازيا بالاتفاق حتى عند من يرى خروج القطعيات لانا لو فرضنا اجتهادا
يكون الغرض منه تحصيل العلم ولكن لم يحصل منه ما هو المقصود اعني العلم بل حصل الظن فهذا اجتهاد قطعا
والحاصل منه فقه جلا ولو بني على كون تلك الغاية مخصصة واحترازية خرج هذا الفرد عن التعريف نعم لو كان
ذكر الظن في حد الاجتهاد على وجه يقيد به الاستفراغ بان يقال ان الاجتهاد عبارة عن الاستفراغ المؤدي الى
الظن كان وافيا بمقصود من يرى خروج القطعيات ثم ان سبب ذكر الغاية المزبورة بعد ما لم تكن للاحتراز
اما ما اشرنا اليه من ندرة الغاية الاخرى اعني العلم او لان الشيء اذا كان له غايتان مترتبتان غالبا كالعلم والظن
الناشئين من الاجتهاد حيث ان العلم الاجتهادي غالبا مسبوق بالظن الاجتهادي كان ذكر الغاية المسبوقة
مستقلة او منضمة مع الغاية السابقة معدودا من سقط الكلام نظرا الى استناد الشيء الى العرض مع ثبوته

الذاتي

للذاتي ايضا ورابعا ان الامارات الظنية على القول بالتخطئة كما لا تفيد العلم بالحكم الواقعي كذلك لا تفيد
الظن به وانما تفيد الظن بان مدلولها حكم واقعي نبه على هذه الدقيقة المدقق الشيرواني وله ولقد
احسن الدقة واجاد في التامل لان الحكم بان الواقع مظنون لمن قام عنده الامارة لا يتصور الا في حق العالم
بالواقع واما غير العالم به فليس له الحكم بان الواقع مظنون بسبب الامارة وانما يحكم بان مؤدى الامارة مظنون
المطابقة للواقع سواء كان الحاكم هو الذي قام عنده الامارة ام غيره الا ترى انه لو قام عند شخص امارة ظنية
غير مصيبة للواقع عند العالم به كما اذا قام على حرمة شرب التتن واقعا امارة ظنية لاحد فالعالم بان حكم شرب التتن
هو الاباحة لا يحكم بان من قام عنده امارة الحرمة قد ظن بحكمه الواقعي وانما يحكم بانه ظن بمطابقة مدلولها الى الحرمة
للواقع والحاصل ان القائم عنده الامارة الظنية على حكم الله الواقعي لا يجد من نفسه الظن بالحكم الواقعي كيف والا
ثبت لشيء فرع العلم بالمثبت له فاثبات الظن للحكم الواقعي فرع العلم به وانما يجد من نفسه الظن بمطابقة مدلول تلك
الامارة الظنية للواقع وبينهما فرق لا يخفى على المتدرب فان قلت انه شبهة في قبال البديهي لانا اذا وجدنا مركوب
القاضي بباب الحمام مثلا ظننا بوجوده في الحمام بالبديهة وكذا اذا وجدنا اشتهار حرمة العصير العنبي مثلا عند
العلماء ظننا ايضا بحرمته واقعا اذ لا فرق بين الامارات العادية والامارات الشرعية قلنا الا فرق بينهما و
كان الكلام في الامارات الشرعية اوضح لان مركوب القاضي بباب الحمام لا يفيد ايضا الظن بما عليه القاضي مع
الحال الواقعية وانما يفيد الظن بان مؤداه اعني وجود القاضي في الحمام مطابق لحال القاضي في نفس الامر وكذا
اشتهار حرمة العصير لا يفيد الظن بحكمه الواقعي بل يعني الظن بالحرمة الظن بانها هي الواقع لا الظن بالواقع
وبعبارة اخرى الشهرة تفيد الظن بثبوت الحرمة للخمر واقعا والظن بثبوتها لها واقعا يرجع الى ظننا بثبوت ما
هو ثابت لها واقعا بل هو ظن بان الحرمة هو ذلك الثابت الواقعي والاول اي الظن بثبوت ما هو ثابت للخمر واقعا
لا يتيسر من غير العالم بالثابت الواقعي بخلاف الثاني فانه وظيفة غير العالم الذي هو الظان فان قلت اذا
كان الحكم بتعلق الظن بالواقع موقوفا على العلم به كان الحكم بثبوت الواقعية للمظنون ايضا موقوفا على
العلم بالواقع لان الشيء المجهول كما لا يحكم عليه بشيء اعني الظن مثلا فيما نحن فيه كذلك لا يحكم به على شيء اعني

المظنون فينبغي ان يقال ان الامارة لا تفيد الظن بان مدلولها هو الواقع ايضا قلت فرق فقد فرق بين الحكم
على الواقع بانه مظنون وبين الحكم على المظنون بانه واقعي فان الاول يستدعي العلم التفصيلي بالواقع
فلا يتعقل تحققه في الظان والثاني يكفي فيه العلم الاجمالي فانه يرجع الاول الى ان ثبوت ما هو ثابت
للخمر واقعا مظنون والحكم بان ثبوت ما هو ثابت للخمر واقعا من الحكم مظنون ان اريد به الظن من غير العلم
بذلك الثابت تفصيلا فهو غلط لان ثبوت ما هو ثابت للشيء واقعا من غير تعيينه بل على نحو الاجمال امر
ضروري لا يحتمل النقيض حتى يتصف بالظن وان اريد الظن به على وجه التعيين والعلم التفصيلي
بذلك الامر الثابت فهو امر غير معقول في حق غير العالم به الا ان يرجع الى الوجه الثاني اعني الظن بان ذلك
الثابت هو الذي ظن ثبوته له واقعا اعني مدلول الامارة كالحرمة في المثال المزبور ومنه علم ان الحكم بان
المظنون اعني ثبوت الحرمة للخمر واقعي لا يستدعي العلم بذلك الثابت على وجه التفصيل بل يكفي العلم
به اجمالا هذا اما يبلغ اليه جهدي في كشف مراده ره فان ساعده نظر الناظر والا فالمتهم هو فكري و ما
ذكرنا ظهر ما في حمل العلم على القدر المشترك بين اليقين والظن كما في المعالم فان جميع ما ذكرناه من
الايرادات واردة عليه عدا الاول لان استعمال العلم في القدر المشترك ليس على حد ندرة استعماله في
خصوص الظن بل يمكن ان يقال ان اطلاق العلماء على الفقهاء مبني على هذا الاستعمال نعم يمكن ان يقال
بالفرق بين اطلاق العلم واطلاق العالم كما مر غير مرة وعدا الثالث لان الادلة باعتبار شمولها للقطعية
والظنية يصلح قرينة على تفسير العلم بالقدر المشترك لكن فيه كلام اخر وهو ان مجرد وجود شيء صالح
للقرينة لا يكفي في التجوز بل لا بد معه من عدم صلوح ارادة الحقيقة فعلى تقدير تصحيح التعريف بوجه
يجوز معه ابقاء لفظ العلم على حقيقته لا يمكن الاعتماد على تلك القرينة نعم ربما يتوقف في نظائر المقام
لو تكافؤ احتمال الحقيقة والمجاز كما سنبينه ان شاء الله في محله لكن الكلام في تكافؤ الاحتمالين هنا وسياتي انه
لا ضرورة الى صرف العلم عن ظاهره والجواب الثاني ما في المنية والزبدة ايضا من ان المراد من العلم بالاحكام
العلم بوجوب العمل بها لا بنفسها فلا يخرج الظنيات لانها ايضا يجب العمل بها وفيه انه ان رجع الى الجواب

الاول

الاول بناء على ان المراد به ابداء وجه المناسبة لاطلاق العلم على الفقه وانه من قبيل اطلاق اسم
المتعلق اي العمل على المتعلق اي الفقه كما قيل فقد عرفت ما فيه بما لا مزيد عليه وان اريد به استعمال
لفظ العلم في العلم بوجوب العمل او اضمار الوجوب في البين قبل الاحكام او استعمال الاحكام في
وجوب العمل بها ففيه ما فيه من البشاعة خصوصا في الحدود انه ان تعلق قيد عن ادلتها بلفظ العلم
فسد المعنى جدا لان العلم بوجوب العمل بالاحكام التي هي مداليل الادلة ليس حاصلا من نفس تلك الادلة
الدالة عليها كما لا يخفى بل من دليل عقلي او شرعي قائم على حجيتها ومع ذلك فهذا العلم من المسائل الكلامية
او الاصولية دون الفقهية وان تعلق بالاحكام اختل طردا لتعريف لان العلم بوجوب العمل بالاحكام
الحاصلة من الادلة امر ضروري في امثال هذا الزمان حاصل للمقلد والمجتهد على حد سواء وان سلمنا كونه
نظريا فهو من المسائل الكلامية او الاصولية والثالث ان المراد بالاحكام الظاهرية فلا يخرج المسائل
الظنية لان الاحكام الظاهرية في مجاري الظنون معلومة وان كانت نفس الاحكام الواقعية التي هي
مداليل الادلة مظنونة وهذا احد احتمالي بعض اجوبة الزبدة واختاره بعض المحققين وربما يظهر
من الكلام المحكي عن المحقق الشريف وفيه انه ان اريد بالاحكام الظاهرية ما كان ثابتا لفعل المكلف
من حيث انه مظنون الحكم او مشكوكه كما هو المتبادر من الظاهري مقابل الواقعي ففيه اولا خروج
العلم بالاحكام الواقعية عن الادلة القطعية وقد عرفت وجوب محافظة دخولها في التعريف خصوصا على
مذاق هذا المحقق ودعوى صدق الظاهري على الواقعي في صورة اصابة الطريق للواقع كما زعمه المحقق
المزبور حيث زعم ان النسبة بين الظاهري والواقعي عموم من وجه بديهية الفساد ضرورة تقابلهما
بناء على كون المراد بالظاهري ما ذكرنا وكذا دعوى عدم انفكاك العلم بالظاهري عن العلم بالواقعي فيندرج
صور العلم بالواقعي تحت التعريف باعتبار العلم بالظاهري لان الحكم الظاهري غير متصور مع العلم بالواقع
كما لا يخفى وثانيا انه ان اريد بالاحكام الظاهرية الاحكام الظاهرية الكلية التي بيانها وظيفة الشارع
ففيه ما مر سابقا من ان الادلة التفصيلية ليس لها مدخلية في العلم بالاحكام الظاهرية الكلية لا من حيث

واما

الان ولا من حيث الم بل الدخيل في العلم بها مثل الضرورة والاجماع او العقل من الادلة الاجمالية وان
اريد بها الاحكام الظاهرية الجزئية الفعلية فهي ايضا غير مستفادة من جزئيات الادلة المتفرقة في ابواب
الفقه بل فيها بعد ضم كبرى كلية شرعية اليها كما مر ولو اكتفى في مدخلية الادلة بالمدخلية الناقصة مثل ان
يكون بعض مقدمات الدليل واريد من المدخلية ايضا ما يعم الاينية واللمية صح انه يتحقق ان العلم بالاحكام الظاهرية
الجزئية حاصل عن الادلة التفصيلية لكن يرد عليه ان هذا خارج عن حقيقة الفقه كما عرفت سابقا لان مناط
الفقاهة هو العلم بالاحكام الكلية التي شانها الوصول من الشارع لا الاحكام الجزئية التي ليست كذلك ومع
ذلك ينتقض بعلم المقلد كما لا يخفى فيحتاج في اخراجه الى اعتبار العهدية في الادلة فافهم وان اريد بالاحكام
الظاهرية غير معناه المتبادر اعني ما يظهر من الادلة الظنية من الاحكام الواقعية ففيه ان الاشكال غير
مرتفع بذلك لان ما يظهر منها مظنون لا معلوم نعم ان الظاهري بهذا المعنى اعم من الواقعي لانه قد يكون عينه
وقد يكون غيره فالنسبة بينهما عموم من وجه فافهم وان اريد بها ما يجب البناء عليه من الاحكام الخمسة سواء
كان موضوعه نفس الفعل او الفعل من حيث انه مشكوك الحكم او مظنونه اعني القدر الجامع بين الاحكام
الظاهرية والواقعية فمع انه مما صرح بخلافه وانه لا حاجة الى حملها على الاعم من الاحكام الواقعية و
الظاهرية يرد عليه ما ذكرنا في الاحتمال الاول فتفطن ومن جميع ما ذكرنا يظهر الكلام فيما جعله وجه الوجوه
في القوانين وما في الحاشية التي علقها على ذلك الخامس ما ذكره في التهذيب لعله الموافق للمحكي عن المحقق
الشريف من ان ظنية الطريق لا ينافي قطعية الحكم وهذا الجواب لا يتم على اجماله لان المراد به القطع بعدم الاولية
التصويب الباطل اما ثانيا كما فهمه شيخنا البهائي وقد يظهر من العميدي ايضا او الثاني التصويب في الحكم الظاهري
كما احتمله السلطان وصرح به في القوانين وعلى التقديرين فقد ظهر ما فيه هذا واورد على المدقق الشيرواني
بما حاصله ان العلم بالاحكام الواقعية على التصويب وبالاحكام الظاهرية على التخطئة ليس حاصلا من الادلة
التفصيلية بل من الدليل الاجمالي القائم على حجية الظن المطلق او الخاص وقد عرفت توضيح الحال فيه وانه
يتم لو كان المراد بالاحكام الظاهرية الكلية واما الجزئية منها فقد تبين ان للادلة التفصيلية مدخلا في

العلم

العلم بها على وجه اللم السادس ما نقله في غاية المرام عن بعض وجعله قريبا من بعض ما ذكره في الزبدة من ان
المراد هو العلم بمدلول الادلة وعلى هذا فجميع الفاظ التعريف تبقى على ظاهرها فيراد من العلم الاعتقاد
اليقيني ومن الاحكام الاحكام الشرعية الكلية سواء كانت ظاهرية او واقعية لكن مع ملاحظة حيثية
استفادتها عن الادلة الظنية فيرجع حاصل التعريف الى ان الفقه هو معرفة الاحكام الواقعية من حيث
كونها مدلولا للادلة العلمية او الظنية لا من حيث تقررها وثبوتها في نفس الامر حتى لا يتصور في الادلة
الظنية وهذا اجود وجوه التفصي عن الاشكال المزبور ولا ارى فيه عيبا سوى اعتبار الحيثية المزبورة وان
خبير بان ذكر الادلة التفصيلية مع علمنا باشتمالها على الادلة الظنية اقوى قرينة على ذلك والعجب ان
المحقق القمي جعله اردأ الوجوه وذاك للجل او الكل وعلل وجه الاردئية في الحاشية بان الفقه عبارة عن
العلم او الظن بمراد الشارع والعلم بمدلول الادلة غير مستلزم للعلم او الظن بانهما مراد الشارع وفيه انه ان
اراد عدم الظن الشخصي بالارادة فمسلم ولكنه غير قادح لان مناط الفقاهة ليس هو الظن الشخصي
بالحكم الشرعي وان اراد عدم الظن النوعي ايضا فممنوع جدا كما ذكرنا سابقا ثم ان مجازي الاصولية تندرج
تحت التعريف على هذا الوجه لان حكم الفقه الظاهري فيها معلوم بالادلة العلمية وليس في هذا الوجه تجوز او استعارة
في شيء من الالفاظ فما زعمه ايضا من ان مبنى هذا الوجه على كون العلم استعارة عن الظن مستدرك ويؤيد هذا
الوجه ايضا ما اشتهر في السنة المتاخرين من تقسيم الدليل الى الاجتهادي والفقاهتي اذ لو كان مناط الفقاهة
هو الظن او العلم بخصوص الاحكام الواقعية كان ادلة الفقه كلها ادلة اجتهادية ايضا بقي شيء وهو ان تفسير
الفقه بالعلم بالاحكام لا يجامع ما اشتهر من ان اجزاء العلوم الثلثة المعروفة ودعوى امتياز علم الفقه عن سائر
العلوم في ذلك بمكان من الضعف والجواب على ما صرح به بعض المحققين ان اسامي العلوم لها اطلاقان فتطلق
تارة على العلم المدون في الكتب فيراد من النحو مثلا ما اشتمل عليه كتبه واخرى على نفس المسائل وعلى العلم بها
والقضية المشهورة ناظرة الى كشف حقائق العلوم بالاطلاق الاول دون الثاني فافهم هذا هو الكلام في
الجزئين المادتين واما الكلام في مدلول الجزء الصوري ومفاد الاضافة فقد ذكروا ان اضافة الاصول الى الفقه

تفيد اختصاصها بالفقه في كونها اصولا فيخرج عن المعنى الاضافي العلوم العربية ونحوها مما يتوقف عليها غير الفقه
من العلوم ايضا واما بعض المسائل الاصولية التي تنفع في الفقه وغيرها ايضا كاكثر المسائل المتعلقة بمشتركات
الكتاب والسنة فهي وان كانت حوالا لغيره ايضا لكن الغرض من تمهيدها لما كان هو معرفة الفقه جرى مجرى الاصول
المختصة في الاندراج تحت هذا المركب بناء ذلك على ان اضافة اسم المعنى تفيد اختصاص المضاف بالمضاف اليه في المعنى
الذي عين له المضاف اي وصفه العنواني كقولنا مكتوب زيد فانه يفيد اختصاص المكتوب بزيد في وصفه العنواني
اعني المكتوبية لا في شيء آخر خارج عنه بخلاف اضافة اسم العين كقولنا دار زيد فانه يفيد اختصاصه بزيد في معنى خارج
عن مفهومه كالملكية والسكنى وفسر الاكثر اسم المعنى بما دل على معنى موجود في غيره سواء دل على ذلك
الغير ايضا كالمشتقات او لا وقيل ان اسم المعنى ما يكون مسماه غير جثة سواء كان صفة كصادق وكاذب او غير صفة
كما لا يخفى وذهب التفتازاني في شرح الشرح وكذا المحقق الشريف وغير واحد ممن تبعهما الى اختصاص الحكم المزبور
بالمشتق نظرا الى ان اسم المعنى على التفسير الاول يتناول مثل الدق مع ان اضافته الى الثوب في قولك دق الثوب
لا يفيد الاختصاص في معنى المضاف بل في التعليق الذي هو خارج عن مفهومه وعندي ان ما ذكروه من الفرق بين اسم المعنى
واسم العين على اطلاقه ليس بجيد لان كثيرا من اسماء المعاني تفيد اضافتها الاختصاص في مفهوم المضاف ايضا
كقولك جسد زيد وعين زيد ومكان زيد ونحوها مما يصلح رجوع الاختصاص الى مفهوم المضاف وانما يرجع
الاختصاص المدلول عليه بالاضافة الى امر خارج عن مفهوم المضاف في مثل فرس زيد ودار زيد لاجل عدم صلاحية
المضاف المضاف اليه في اقرب المعاني القابلة للاختصاص عرفا فان كان المعنى الذي عين له لفظ المضاف قابلا لذلك
رجع ذلك الاختصاص اليه لا الى معنى آخر خارج عنها سواء في ذلك اسم المعنى واسم العين ولقد اجاد الامدي في
عكس المحصول حيث اطلق القول بافادة الاضافة الاختصاص في المعنى الذي عين له المضاف فان هذا الاطلاق الشامل
لاسم المعنى واسم العين لا ينافي المقيد بصورة الصلاحية ورجوع الاختصاص الى معنى آخر عند عدم قابلية مفهوم المضاف

والحاصل ان الاطلاق بالنسبة الى اسم المعنى واسم العين في محله وان كان اصل الاطلاق في الموضعين مقيدا
بصورة القابلية ودعوى اطراد القابلية في اسماء المعاني قد عرفت ضعفها وعدم جريانها في مثل دق الثوب ومثل
كل مصدر متعد مضاف الى مفعوله كضرب زيد وقتل عمرو فان الاختصاص فيه لا يرجع الى مفهوم المضاف
اعني التعلق وبعض من خفي ذلك عليه من الاجلة اعترض على المحقق الشريف ونظر في كلامه بانه ان
اعتبر الاختصاص من حيث الوجود كما هو الظاهر من اطلاق الاختصاص صح دخول المصادر في الحكم المذكور ولا
حاجة الى اعتبار التعلق والا لم يستقم اعتبار الاختصاص في المشتقات ايضا اذ لا معنى لاختصاص الكاتبية
بزيد ما لم تؤخذ باعتبار الوجود اقول لا يخفى عليك ما فيه لان وجود كل شيء مختص به ولا معنى لاختصاص
وجود شيء بشيء وانما المعقول اختصاص موجود بموجود فالدق لا اختصاص له بشيء من حيث وجوده بل
من حيث مفهومه او من حيث تعلقه وعروضه فان اضيف الى فاعله اعني الداق افاد الاختصاص من حيث
مفهومه وعنوانه لان فعل كل فاعل يختص به من حيث كونه فعلا وتاثيرا وان اضيف الى مفعوله اعني
المدقوق افاد الاختصاص من حيث تعلقه وعروضه وان كان طرف الاختصاص هو الخارج فافهم وتامل ولو
لم يستدع الكلام الى كثير تامل لعم الظاهر ان ما ذكره التفتازاني والمحقق الشريف وثلة اخرى من اطراد
الحكم في المشتق في محله لان المشتق باعتبار اشتماله على معنى نسبي يرجع الاختصاص المستفاد من اضافته الى
ذلك المعنى النسبي فقولنا كاتب القاضي يفيد الاختصاص باعتبار الكاتبية وهو مما يدل عليه لفظ المضاف
ودعوى الناظر انه لا معنى لاختصاص الكاتبية بزيد ما لم تؤخذ باعتبار الوجود لا معنى لها فانه اراد ان مفهومها
الذهني لا يختص بشخص خارجي فمسلم ولا يجديه وان اراد ان مفهومها الخارجي غير مختص بزيد ايضا فغلط
من الكلام ومما ذكرنا ظهر ان اطلاق الحكم المذكور في اسم المعنى بالتفسير المشهور متجه مع تقييد الاضافة لا مطلقا
كما يظهر للمتامل هذا هو الكلام في المبنى واما البناء فالظاهر ان ما ذكروه فيه على اطلاقه ايضا غير سديد بمعنى
ان اختصاص اسم المعنى بالمضاف اليه في المفهوم لا يقضي بدلالة اصول الفقه على خروج القواعد العربية ونحوها
مما يتوقف عليها غير الفقه ايضا لان الاختصاص المستفاد من الاضافة ليس على حد الحصر المستفاد من اداة انما

المفهوم الثابت فيما له مفهوم من القيود بل على حد التقييد والتخصيص اللذين لا يفيدان سوى تعيين
الكلي او العام في فرد او افراد فالمراد من دلالة الاضافة على الاختصاص دلالتها على تعيين مفهوم المضاف
في فرد يكون بينه وبين المضاف اليه احد انحاء الانتساب واما دلالتها على انحصار تلك النسبة في المضاف اليه
فموكول الى قرينة المقام مثل ان يكون المضاف ما لا يصلح انتساب فرده الى اثنين مثل الامثلة التي
دعتهم الى اطلاق القول به في مطلق الاضافة كقوله زوجة زيد ودار زيد وفرس زيد ونحوها مما لا يتصور
فيه الاختصاص المطلق الا بواحد فلو لم يكن كذلك بان كان انتساب المضاف الى المضاف اليه ممكن الاجتماع مع
الانتساب الى آخر فلا دلالة في الاضافة على سلبه عما عداه جدا فان قولك والد زيد واخو زيد ومكان
زيد ووطن زيد وصاحب زيد ومجالس زيد ونحوها مما لا يخفى كثرته لا تفيد سلب الوالدية المضاف او
مكانيته او وطنيته او صاحبيته او مجالسته عن غير زيد والا كان قول القائل الله خالقي يجب معناه العرفي
كفرا والحاصل ان فائدة الاضافة الدلالة على ثبوت الحكم لشيء منتسب الى المضاف اليه بانتساب خاص
بحسب خصوصية المقام لا ثبوته لشيء غير منتسب الا به حتى يكون قول القائل جلست مكان زيد مجازا او كذبا
اذا كان المكان مكان غيره ايضا او يكون المامور باكرام صاحب زيد او مالك عبد غير ممتثل باكرام من صاحب زيدا
وعمروا او ملك عبدين ولا فرق في ذلك بين اضافة اسم المعنى واسم العين وانما الفرق بينهما على ما زعموا
في المختص به ثم اعلم ان المراد بافادة اسم العين الاختصاص كما في بعض العبارات افادتها الاختصاص وعنوان
خارج عن مفهوم المضاف مختلف بحسب المقامات مثل الملكية والسكنى ونحوهما وانت خبير بانه لو اريد به الاطلاق
الحقيقي دون الاضافي بان يكون المراد ما قلنا من افادتها الاختصاص اما في مفهوم المضاف او في امر خارج عن مفهومه
مختلف باختلاف المقامات كان احسن هذا هو بعض الكلام في حل الاضافي واما حد اصول الفقه باعتبار معناه
العلمي المقصود الاصلي من تمهيد هذه المقدمة فهو العلم بالقواعد الممهدة لاستنباط الاحكام الشرعية الفرعية
ولا حاجة الى ذكر من ادلتها التفصيلية لاخراج علم المقلد بالاحكام الناشي عن الدليل الاجمالي كما زعم اذ ليس
يعلم الاحكام عن ذلك الدليل الاجمالي بتوسيط قاعدة ممهدة والمراد بالعلم التصديق وبالقواعد القضايا

الكلية

الكلية الواقعية وتوهم بعضهم جريان الاشكال المشهور المتقدم هنا ايضا فتكلف في دفعه بمثل ما تكلف به هناك
فحمل القواعد على الاعم من الواقعية والظاهرية او العلم على القدر المشترك بينه وبين الظن ولعله من طغيان
القلم لان قواعد الاصول التي بنى عليها الفقه لا يعقل ان تكون ظنية كما لا يخفى ثم كون بعض القواعد الاصولية
ظاهرية ايضا لا محصل له لان القاعدة لا معنى لكونها ظاهرية وانما المتصف بالظاهري هو الحكم دون القاعدة
وان فسر القاعدة الظاهرية بما كان موضوعها الظن امكن ولكن قواعد الاصول كلها او جلها كذلك لان اكثرها
احوال الادلة الظنية ومع ذلك فلا ارى بعد في هذا التفسير غير ابداء اصطلاح جديد من غير فائدة ولا مشاحة
فيه وبالتمهيد الاستدلال والنظر وبالاستنباط المعرفة وبالاحكام ما مر في تعريف الفقه وكذا القيدين الاخيرين
فخرج من الجنس التصور وكون القواعد لعلم بالقضايا الجزئية ومن الممهدة القواعد البديهية لا يقال بعض
مسائل الاصول بديهية فينتقض التعريف به لانا نقول لا نسلم ان البديهيات من الاصول نظير ما قلنا في الفقه مع
ان بديهيات الاصول غير حاضرة عندي الآن وبالاستنباط الاحكام الشرعية خرج العلم بالقواعد الممهدة لغير الاستنباط
كالعلوم الغير الآلية مثل الحكمة والكلام والرياضي ونحوها وكالقواعد العملية مثل قواعد الموسيقى وسائر
الصنايع فانها قواعد ممهدة للعمل دون العلم او لاستنباط غير الاحكام الشرعية كالقواعد العربية
والميزانية المقررة في بحث الاقيسة فان الاول ممهدة لاستنباط الاوضاع اللغوية في المفردات او المركبات
والثانية لتحصيل المطالب النظرية مطلقا لا لخصوص المطالب الشرعية اذ التمهيد للشيء ان يكون هو المقصود
بالتمهيد وقيل وفائدة ذكر الاحكام اخراج العلم بالقواعد الممهدة لاستنباط التصورات وهذا مع ابتنائه
على حمل الاحكام على النسب يرد عليه ان التصورات ليس لها قاعدة ممهدة فافهم وذكر الشرعية على ما اخترنا
في معنى الاحكام توضيح كما مر وبالفرعية قواعد الكلام الممهدة للاحكام الاصولية الشرعية هذا هو
الصواب في بيان فوائد القيود وذكر لها فوائد اخر لا يخرج جلها او كلها عن النظر ثم ان طرد التعريف وعكسه
بظاهره معيبان واما عيوب الاول فمن وجوه الاول دخول علم الله والانبياء والملائكة وتفصي عنه تارة
بحمل العلم على الملكة واخرى على العلم الحصولي وقد عرفت ضعف الاول منهما في تعريف الفقه واما الثاني فهو

تقييد للعلم من غير قرينة لان العلم معناه مطلقا الانكشاف الشامل لحكم الواجب والممكن والاولى ان يجاب بان
معنى العلم بالقواعد الممهدة تعلق العلم بها بعد التمهيد لان المشتق مجاز فيما سيأتي اتفاقا وعلمه تعالى متعلق
بها قبله وليس علمه تعالى بها بعد التمهيد علما جديدا مغايرا للاول حتى يلاحظ النقض بالنسبة اليه كما يظهر بالتامل
او بان المراد بالممهدة القواعد النظرية المبحوث عنها فالعلم المتعلق بها على غير وجه النظر لا يدخل تحته
الا ان يقال انه يصدق على علمه تعالى انه متعلق بالقواعد النظرية الممهدة عند الاصوليين وفيه نظر
ما عرفت في تعريف الفقه من ان المتبادر منه ملاحظة ما يتعلق بالمعلوم من القيد بالقياس الى العالم لا الى غيره
او بان توصيف القواعد بالتمهيد يشعر بعلية الحكم كما مر نظيره في تعريف الفقه ومنها دخول القواعد الرجالية
وفيه ان مسائل علم الرجال جزئيات متعلقة باحوال الرواة نعم يذكر في مقدماته بعض القواعد لمعرفة الاصطلاحات
الرجالية والعلم بها خارج باللام لا لاستنباط الاحكام لان المتبادر منها كون الاستنباط هي الغاية لا غاية
الغاية ومنها دخول القواعد الفقهية العامة كقاعدة نفي الحرج والضرر ونحوهما واجيب عنه بانها لم تمهد
لمعرفة الاحكام بل الغرض من بيانها في الفقه معرفتها لا نفسها واستنباط الفروع منها مما لا ينافيه وهذا الجواب
بظاهره غير سديد لاعترافه باستنباط الحكم الفرعي من القواعد الفقهية مع ان القاعدة لا يعقل ان تكون
دليلا على حكم جزئياته ولا مقدمة للدليل فان القاعدة وكل واحد من جزئياته مستنبطة من دليل القاعدة
نعم بعد الفراغ عن القاعدة تحصل من ضمها الى صغرى وجدانية العلم بحكم جزئياتها ولكن المراد بالاستنباط
ليس ما يعم ذلك بل المراد به ما يرجع الى نحو الاستدلال والحاصل ان القاعدة الاصولية ما كان موقوفا
عليه لدلالة دليل على حكم شرعي او لاعتباره وحجيته وقاعدة نفي الضرر مثلا ليست كذلك نعم قاعدة نفي
العسر والحرج قد يكون كذلك فان الفحص عن معارض الدليل الى حد يلزم منه العسر منفي بهذه القاعدة لكن لا
يستحيل ان يكون بعض القواعد مشتركة بين الفقه والاصول فيندرج في العلمين فتامل جيدا ومنها دخول ما مهدت
في المقدمة من المبادئ اللغوية والاحكامية والمنطقية في المسائل فانها مهدت لاستنباط الاحكام كما لا يخفى
وتحقيق المقال في هذا الاشكال وسابقه يظهر انشاء الله فيما يأتي من البحث في المسائل واما عيوب العكس فمن وجوه ايضا

لكنها

لكنها في غاية الوهن والسقوط ونحن نقتصر على امتنها واليقها بالذكر وهو ان المراد بالممهدة ان كان
ما مهد سابقا خرج المسائل المتجددة بعد التعريف وان كان الاعم منها ومما يمهد لاحقا ففيه ان هذا
استعمال اللفظ في المعنيين لانه استعمال للمشتق في المتلبس وما تلبس بعد وليس بينهما جهة جامعة
يصح الاستعمال فيها ثم انه لم يعتبر في العالم ان يكون مجتهدا فينتقض بعلم المقلد ببعض القواعد الممهدة
او بما يمهده من عند نفسه والجواب ان المراد بالممهدة ما مهده العالم لا غيره لان العلم بما مهده الغير تقليد
محض فلا محذور كما لا يخفى واعتبار الاجتهاد في العالم ليس بلازم بل غير صحيح لان علم المقلد ببعضها
موقوف على امكان التجزي في الاصول والكلام فيه يعرف مما ذكرنا في تعريف الفقه والله العالم الامر الثالث
من الامور المشتمل عليها المقدمة في بيان موضوع العلم ومسائله وفائدته ورتبته وحكمه واعلم ان موضوع
كل علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية والعرض الذاتي للشيء في مصطلح ارباب المعقول عبارة عن كل
خارج محمول على ذلك الشيء لذاته او لامر يساويه واحترز بقيد الخارج عن المحمول الداخلي فانه وان
كان عارضا للكل بالعرض لكلي المنازع فيه لكنه ليس بمحمول لهذا الاصطلاح وبالمحمول عن كل خارج غير
محمول اما باعتبار قيامه بمحل آخر غير ذلك الشيء او باعتبار ملاحظته بشرط لا فان الاعراض بهذه الملاحظة
غير محمولة على موضوعاتها او موصوفاتها فلا يقال للجسم انه بياض وانما تحمل عليها لا بشرط وهذه
الملاحظة ويعبر عنها بالاعتبار الاول بالمصدر وبالاعتبار الثاني بالمشتق ان كان حدثا وبالعرض
العرضي ان كان عرضا كالبياض ومثل هذين الاعتبارين ثابتان في الجواهر ايضا فالجوهر ان لوحظ بشرط
لا يستحيل حمله على جوهر آخر واذا لوحظ لا بشرط امكن حمله على جوهر آخر سواء كان المحمول جزءا للمحمول
عليه كما في زيد حيوان او كانا جزئين لثالث كما في قولك الناطق حيوان ومن هنا يقال زيد جسم ولا يقال
زيد جسد فان لفظ الجسد لما كان موضوعا للجثة الانسان بشرط لا امتنع حمله عليه بخلاف الجسم فانه
موضوع لكل متحيز قابل للابعاد لا بشرط الملاحظة المزبورة والمراد بقولنا بشرط لا ملاحظة عدم
اتحاده مع شيء آخر في الوجود وان كان متحدا في الواقع وبقولنا لا بشرط هذه عدم الملاحظة وبمثل ما

الملاحظتين فرقوا بين الصورة والفصل وبين المادة والجنس وبين العرض والعرضي والمراد بقولهم
لذاته نفي توسيط حمل امر خارج عن الذات في البين لا نفي مدخلية شيء خارجي في الاقتضاء ويعبرون
عن الاول بالواسطة في العروض اي الحمل يريدون به ما يكون واسطة في حمل شيء على شيء آخر بان يكون حمله
على الواسطة مصححا لحمله على ذي الواسطة مثل المسطح فانه واسطة في حمل الابيض على الجسم بحيث
لو لم يلحظ حمله على المسطح وحمل المسطح على الجسم لم يجز حمله على الجسم ابتداء والدليل على ان المراد ما ذكرنا
تصريح رؤساء فن المعقول كالصدر الشيرازي في الاسفار وغيره من المحققين بان الفصول عوارض
ذاتية للاجناس مع ان الجنس ليس مما يقتضي لحوق الفصل به لذاته وانما يلحقه بواسطة علة وجود
النوع التي هي امر خارج عن حقيقة الجنس نعم حمل الفصل على الجنس لا يفتقر الى توسيط حمله على شيء
آخر والا فيكون عارضا ذاتيا بالمعنى المبحوث عنه وخرج بهذا القيد كل خارج محمول بواسطة امر في
العروض خارج عن الذات ويسمون هذا القسم من العارض بالعرض الغريب سوى العارض للخارجي المساوي
فانه ايضا من الاعراض الذاتية لان الخارج المساوي مستند الى الذات لا محالة والمستند الى المستند الى الذات
مستند اليها جدا فبقي في العرض الغريب العارض للخارج الاعم او الاخص ومن امثلة الاول عروض الحركة بالارادة
للناطق بواسطة كونه حيوانا ومن امثلة الثاني عروض ادراك الكليات للحيوان بواسطة كونه ناطقا ويدخل
في العارض لذاته العارض بواسطة الجزء سواء كان اعم او مساوي كما صرح به غير واحد ومن لم يصرح
به جملة من المحققين مثل الصدر الشيرازي وغيره فقد اقتنع بالاطلاق وعدم الاقتصار لان العارض للشيء
لذاته لا يعقل ان يكون مستندا الى تمام الذات الا في البسائط التي لا جنس لها ولا فصل اذ ما يكون لجنس
وفصل لا يقتضي عروض شيء له بلا جزئيه ضرورة استحالة استناد شيء من لوازم الماهية الى جنسها
وفصلها معا فكل خارج عن الشيء محمول عليه اذا لم يستند الى امر خارج عن الذات اما مستند الى الجنس خاصة
ويكون من مقتضياته او مستند الى الفصل وزعم بعض المحققين ان العارض بواسطة الجزء الاعم داخل
في العرض الغريب واخذ القوم في عدهم اياه من العرض القريب الذاتي قال انه العارض للجزء الاعم من العوارض

الامر

الذاتية غير متجه فان الظاهر عدم كونه من العوارض الذاتية للاخص او عروضه بتبعية اتحاده مع الاعم
صدقه عليه فهو من العوارض الذاتية للاعم ثم فرق بين الجزء الاعم والجزء المساوي بما حاصله ان الجزء المساوي
وهو الفصل سبب لتحصيل الجزء الاعم اعني الجنس وبه تذوت النوع بخلاف الجزء الاعم فان تذوت النوع ليس به
لان نسبته الى كل نوع وغيره على حد سواء فالعوارض اللاحقة للفصل لاحقة لذات النوع ولو
بالواسطة بخلاف لواحق الجنس فانه لا خصوصية لتلك الذات في لحوقها وليس لحوقها لاستعداد حاصل
في خصوصها ومجرد كون الجنس ذاتيا للنوع لا يقتضي كونه عارضا ذاتيا له لعدم ارتباطه الا بالامر العام
اقول ان اراد المناقشة في الاصطلاح والنزاع في مفهوم العرض الذاتي وان الاصطلاح انما يساعد على
اطلاق العرض الذاتي للماهيات المركبة على العارض للجزء المساوي اعني الفصل خاصة فهي قريبة واضحة
لما عرفت من اشتمال كلمات رؤساء الفن تصريحا وتلويحا على دخول العارض للجزء مطلقا في العرض الذاتي وان اراد
النزاع في المعنى وان مناط العرض الذاتي غير موجود في العارض للجزء الاعم فعليه بابداء ذلك المناط حتى نتكلم
فيه والذي يستفاد من كلماتهم في وجه تسمية الاعراض الذاتية بالذاتية ان مناط ذاتية العرض استنادها الى
الذات اما والى امر يقتضيه الذات بنفسها وهذا المناط كما ترى موجود في العارض للجزء مطلقا قوله ان العارض
للجزء عرض ذاتي للاعم لا للاخص فيه انه لا منافاة بين كونه ذاتيا لهما لان الذاتي للذاتي للشيء ذاتي له بالبديهة
والا دخل العارض للخارج المساوي في العرض القريب لعدم استناده الى الذات ابتداء بل الى امر مستند اليها
وبهذا البيان جعل العارض للخارج المساوي من الاعراض الذاتية وهو جار في العارض للجزء الاعم بطريق اولى
لان ذاتية الجنس للنوع اكد من ذاتية الخارج المساوي كما لا يخفى وان زعم ان العارض للجزء الاعم انما يعرض
بواسطة عروضه للاعم وصدقه على الاخص فيكون ذا واسطة في العروض فيندرج في العرض الغريب ففيه اولا ان
مطلق الواسطة لا ينافي ذاتية العرض كما اذا كانت الواسطة ذاتية جزء كانت او خارجة وثانيا ان العارض
للجزء المساوي ايضا انما يعرض الكل ويحمل عليه بواسطة عروضه للجزء له وحمله عليه لا بنفسه ومما ذكرنا ظهر
ان العرض الذاتي ثلثة العارض لنفس الذات كما في البسائط مثل عوارض الوجود واما ما مثل به من ادراك

الكليات للعارض للناطق ففيه مؤاخذة ان اريد به مفهوم الناطق لان مفهومه ايضا مركب من جنس
وفصل ومعروض الادراك هو الفصل دون الجنس والفصل وان اريد وجود الناطق كان حسنا كما
قلنا والعارض للجزء مطلقا والعارض لامر مساوي والعرض الغريب اثنان العارض للخارج الاعم او الاخص ولو
جعل كل من العارض للجنس والفصل قسما مستقلا تسدس الاقسام وربما زيد على الاقسام المزبورة
قسما آخر بين من جعله من الاعراض الغريبة مطلقا وبين من فصل وهو العارض لخارج مباين مثل الحرارة العارضة
للماء بواسطة النار اقول اما كون الواسطة في العروض مباينة غير محمولة على ذي الواسطة فامر
مرغوب عنه نعم وسائط الثبوت لا يلزم ان تكون متصادقة مع المثبت له وما مثل به من قبيل الثاني دون
الاول توضيح ذلك انهم قسموا الواسطة على ثلثة اقسام واسطة العروض وواسطة الثبوت وواسطة
الاثبات اي العلم والثالث خارج عن المقام والمراد بالاول كما اشرنا اليه ما كان واسطة في حمل شيء على شيء و
بالثاني ما كان مؤثرا في اتصاف شيء بوصف وعرض والنسبة بين الواسطتين عموم من وجه بحسب المورد فقد
يكون الشيء واسطة في العروض والثبوت كالحيوان فانه واسطة في عروض المتحرك للانسان وثبوت الحركة
له ومن ثم ان يكون وجود الواسطة في الخارج عين وجود المعروض وقد يكون واسطة في الثبوت خاصة
كعلل لحوق الفصول بالاجناس وكالنار في المثال المزبور ومداره على كون الواسطة مباينة في الصدق والوجود
معا وقد يكون واسطة في العروض خاصة كالمسطح فانه واسطة في حمل الابيض على الجسم وليس واسطة
في ثبوت البياض له لان المتصف بالبياض هو السطح دون الجسم والمعيار فيه ان يكون وجود الواسطة في
الخارج مغايرا لوجود المعروض كالاجزاء والاعراض الخارجية واما بحسب المصداق فالنسبة تباين كلي
لان الشيء لا يكون واسطة في العروض الا بعد ملاحظته لا بشرط بالمعنى المتقدم فالحيوان مثلا لا يكون
واسطة في عروض المتحرك بالارادة على الانسان الا بعد ملاحظته لا بشرط وكذا السطح بالنسبة الى الابيض
واما الواسطة في الثبوت فهي الشيء من غير هذه الملاحظة فالحيوان ولو مع ملاحظته بشرط لا بحيث لا يصدق
عليه المادة دون الجنس سبب ومؤثر في ثبوت الحركة بالارادة للانسان بل مقتضى دقيق النظر اعتباره بشرط لا

وواسطة

في واسطة الثبوت اذ مع ملاحظته لا بشرط يكون عين المثبت له والشيء لا يؤثر في صفات نفسه الا
في الصفات التي هي من لوازم الذات مثلا اذا لاحظنا الحيوان لا بشرط كان عين الانسان الخارجي والانسان
الخارجي ليس واسطة في ثبوت الحركة بالارادة لنفسه وانما الواسطة في ذلك جزئه الذي هو الحيوان ومن
الواضح ان الحيوان المحكوم بكونه جزء للانسان ملحوظ فيه حيثية بشرط لا وهي حيثية التغاير ومن هنا
يظهر ما في عبارة بعض المحققين من ان الواسطة في الثبوت قد يكون مباينا مع المعروض مشعرا بكونه قد يكون
صادقا عليه ليس في نحوه وكيفما كان فقد ظهر ان الواسطة في العروض لا يكون مباينا لان المعروض حلام صحة
حمل العارض على الذات ابتداء لعدم كونه من مقتضياتها فلو لم يكن الواسطة المحمول عليها محمولا على الذات
بل شيئا مباينا معها فكيف يصح حمله بملاحظة تلك الواسطة عليها كما ظهر ايضا ان الواسطة في الثبوت اما
يكون كذلك في لحاظ لا تحمل معها على المعروض واما كون العارض لامر مباين غريبا مطلقا او اذا كان ذلك المباين
مباينا في الوجود ايضا كالحركة الحاصلة لجالس السفينة لا ما اذا كان مساويا للذات في الوجود كالسطح
بالنسبة الى الجسم فانه يكون ح عرضا ذاتيا حسبما زعمه المفصل فالتحقيق يقتضي خلافهما معا لان المباين
لا يكون الا واسطة في الثبوت ووسائط الثبوت كلها واسطة للاعراض الذاتية لانا لا نعني بالعرض
الذاتي ما كان العرض فيه من مقتضيات الذات كما اوضحنا سابقا بل ما يكون محمولا على الذات حملا غير محتاج
الى الواسطة فالحرارة العارضة للماء اي الجسم العنصري باعتبار تاثير النار فيه على هذا التقدير عرض ذاتي
لانه يصدق عليه حار من غير توسيط صدقه اولا على شيء صادق على الماء اذا عرفت معنى العرض الذاتي وغيره
الذاتي فاعلم ان تحديد موضوعات العلوم ما يبحث عن عوارضها الذاتية لا يخلو عن الاشكال والمناقشة
من وجوه يصعب دفعها وان تصدى لدفع بعضها المحققون الاول ان العارض للجزء الاعم عرض ذاتي على ما صرح
به الكل او الجل وليس في شيء من العلوم بحث عن جنس موضوعه بل انما يبحث عن جنسه في علم يكون موضوعه
ذلك الجنس مثلا لا يبحث في علم يكون موضوعه الجسم الفلكي عن مطلق الجسم وكذا لا يبحث في علم يكون موضوعه
الموجود من حيث كونه طبيعيا او رياضيا او كلاما او فعلا عن جنس الموجود والا اتحدت العلوم واندرج

الكل تحت الحكمة الباحثة عن الامور العامة الا ان يقال بان الموجود عرض عام للماهيات المندرجة تحت
الموجود وليس بذاتي لها لكن الخطب في الذاتيات التي هي اعم فان البحث عنها في العلم الذي موضوعه نوع من
انواعه غير معهود في شيء من العلوم حتى ان مسئلة باحثة عن جنس موضوع علمها لا تكاد توجد في شيء منها
وهذا الاشكال وان لم يجد له متعرضا لكنك خبير بوروده على من جعل العارض للجزء الاعم من العارض الذاتي
وهم الاكثرون من جعلها من الاعراض الغريبة كبعض متاخري المحققين فهو منه وحتى عن ذلك وقد عرفت
ان هذا المحذور بعيد عن الصواب وعن كلمات الاساطين ويمكن دفعه بان العلم لا يجب ان يبحث عن جميع
عوارض الموضوع الذاتية بل الواجب ان تكون مسائله عوارض ذاتية والذي يبحث عنه في العلم عرض ذاتي
لموضوع العلم الا ان الذي هو عرض ذاتي للموضوع يجب ان يبحث فيه وفيه انه ينافي ما يقتضيه الجمع المضاف
من العموم حيث ذكروا ان الموضوع ما يبحث عن عوارضه لا عن عارضه والحاصل ان تعريف الموضوع بما
يبحث عن جميع عوارضه الذاتية ثم تعريف الذاتي بما يشمل ما لا يبحث عنه في شيء من العلوم يوجب عدم انطباق
الحد المذكور للموضوع على شيء من الموضوعات الا ان يقال المراد بالجمع المضاف ما عدا العوارض التي تعرض
للجزء الاعم والقرينة على ذلك كون الجزء الاعم لموضوع كل علم موضوعا لعلم آخر فوق ذلك العلم الى ان ينتهي
الى الحكمة الالهية فان موضوعه اعم من موضوع كل علم فلا بد ان يبحث عن احوال ذلك الجزء في ذلك العلم الاعلى
وبذلك يستغنى عن البحث عنها في العلم الادنى فصار حاصل الحد ان الموضوع ما يبحث عن عوارضه الذاتية
عدا ما يبحث عنه في العلم الاعلى الثاني ان بعض العلوم لا يبحث فيه عما يعرض موضوعه لذاته او لجزئه المساوي
كالكلمة فانها موضوعة للعلوم الادبية مع انه لا يبحث فيها عن الكلمة بل عن اقسامها كالاسم والفعل والحرف
او اصنافها وهذا مثل الاول ولكن لا ينفع فيه ما قلنا في الاول لان العلم الفوق لا يبحث عنها كما لا يخفى ويمكن
ان يجاب بوجهين الاول ان الواجب هو البحث عن اقسام العوارض كلا على تقدير ثبوتها وليس للكلمة مع قطع
النظر عن انواعها وفصولها المنقسمة حكم يبحث عنه والثاني هو تغليط جعل موضوع العلم الادبية هي
الكلمة وجعل موضوعها مصاديقها كالاسم والفعل والحرف فتأمل الثالث ان مسائل بعض العلوم ما يعرض

موضوعه

موضوعه لامر مباين كالاحوال الاعرابية العارضة للكلمة باعتبار الوضع وكالاحكام الشرعية العارضة
لافعال المكلفين باعتبار طلب الشارع وقد عرفت ان العرض المبحوث عنه في العلم ما كان عارضا للذات او للنوع
او لجزئه او لخارج مساو لا المباين والجواب عنه هين يعرف مما حققنا فيما يعرض للشيء بواسطة امر مباين
من ان المباين لا يكون الا واسطة في الثبوت وما يعرض الشيء باعتبار وسائط الثبوت كلها عرض ذاتي بالمعنى
المشار اليه الرابع ان مسائل بعض العلوم كالفقه مما يبحث عما يعرض موضوعه بواسطة خارج اعم كالوجوب
والحرمة العارضين لموضوعهما بواسطة طلب الشارع الذي هو اعم منهما واجيب بان الواسطة اعني طلب الشارع
وان كان اعم من موضوع الوجوب والحرمة ولكنه ليس اعم من موضوع العلم اعني فعل المكلف ورد بان
ان الواسطة حينئذ تكون خارجا اخص فان لوحظ موضوع المسئلة اعني وجوب شيء او حرمته فالواسطة اعم
وان لوحظ موضوع العلم فالواسطة حينئذ اخص لان الوجوب مثلا انما يعرض فعل المكلف بواسطة الطلب
الذي هو امر خارج اخص من فعل المكلف ثم اجاب المورد عن الاشكال بما سمعت في الاشكال الثاني من ان
الواسطة هنا اعني الطلب واسطة في ثبوت الوجوب للموضوع لا العروض اقول طلب الشارع ليس واسطة
في عروض الحكم الشرعي بفعل المكلف بل هو حكم شرعي عارض للفعل بنفسه كما لا يخفى نعم يجري فيه الاشكال
الآتي ولعل المجيب حسب الحكم الشرعي المعنى الذي ينتزع من الطلب اعني كون الفعل بحيث يعاقب على تركه
ويثاب على فعله وقد عرفت في تعريف الفقه التحقيق في ذلك وان الحكم الشرعي هو الطلب اعني الايجاب
الذي هو من الانشاءات لا الصفة التي ينتزع منه ويعبر عنه بالوجوب واطلاق الحكم عليه مبني على نحو
من التوسع والمسامحة ومنه يظهر ما في جعل الواسطة هنا امرا مباينا كما عرفت في الاشكال الثالث
الخامس وهو اعمض الوجوه ان العلوم كلا او جلا قد يبحث فيها عن الاحوال والعوارض اللاحقة لموضوعاتها
بواسطة امر اخص بل البحث عما يعرضها لذاتها او لامر مساو نادر جدا اذ المسائل المبحوث عنها في كل علم موضوعها
جزئي من جزئيات موضوع العلم ولا تتعدى محمولاتها الى غير موضوعاتها الخاصة مثلا يبحث في النحو عن
الاحوال الاعرابية وهي مما يعرض الكلمة بواسطة كونها اسما منصرفا او غير منصرف وفعلا او حرفا وليس

في النحو مسئلة يبحث فيها عن جنس الكلمة وكذا الفقه يبحث فيه عن وجوب الصلوة مثلا وحرمة كذا الى
آخر الاحكام وهي مما يعرض فعل المكلف باعتبار كونه صلوة مثلا وبالجملة ما من علم الا ومسائله كلا او جلا
باحثة عن احوال الانواع او الاصناف المندرجة تحت موضوعه فهذا التعريف للموضوع لا ينطبق على شيء
من الموضوعات فيكون التعريف بالمباين واجاب عنه المحقق الدواني بوجهين الاول ان ما ذكروه في حد
الموضوع طي في العبارة ومعناه ما يبحث فيه عما يعرض لذاته او يعرض لنوعه او لشخصه او يعرض عرضه الذاتي
وكأنهم اجملوا في المقام ثقة بما فصلوه في موضوعات المسائل واورد عليه تارة بانه اسناد المسامحة الى رؤساء
الفن واخرى بانه يقتضي باختلاط العلوم وعدم امتياز علم الادنى عن الاعلى فان موضوع العلم الادنى من انواع
موضوع العلم الاعلى كموضوع علم الطب اعني بدن الانسان من حيث الصحة والمرض فانه من انواع الجسم الذي هو
موضوع للعلم الطبيعي او من عوارضه كموضوعات سائر العلوم فانها عوارض ذاتية لموضوع العلم الالهي اعني الموجود
والثاني الفرق بين محمول العلم ومحمول المسئلة نظير الفرق بين موضوعيهما فمحمول العلم ما يحمل اليه محمولات
المسائل وهو المفهوم المردد بين جميعها وهو عرض ذاتي لموضوع العلم وان كان كل واحد عرضا غريبا بالنظر
اليه ورد بان ذلك المفهوم المردد غير مقصود بالبحث في العلوم وانما هو اعتبار صرف منتزع بما هو المقصود
بالذات من وضع العلم اعني الاحوال الخاصة اللاحقة للموضوعات الخاصة ثم اجاب المورد بمثل ما سبق في
الاشكال الثالث والرابع من الخلط بين واسطة العروض وواسطة الثبوت قال ما حاصله ان اخصية
الواسطة او اعميتها لا ينافي ذاتية العرض اذا كانت الواسطة ثبوتية الا ترى ان الفصول مع كونها اخص
من الاجناس اعراض ذاتية لها نعم ما يعرض الذات بواسطة الاخص في العروض من الاعراض الغريبة وان كانت
الواسطة ذاتية بل مستندة الى نفس الذات بذاتها لان عروض تلك العوارض ليس لاستعداد حاصل في
ذات المعروض بل في ذات الواسطة هذه خلاصة كلامه بعد التحرير وقد سبقه الى ذلك الجواب بعض الاساطين
المهرة في فن المعقول واما الفرق بين مقالتيهما بالاجمال والتفصيل اقول ما ذكره في حل الاشكال بظاهره
غير سديد لان الاشكال انما هو في الاعراض اللاحقة للموضوعات بواسطة تنزلاتها في ضمن الانواع ومن الواضح

ان ما يعرض

ان ما يعرض للجنس باعتبار بعض تنزلات وجوده وتعيناته انما يعرضه بواسطة امر خارج اخص مثلا
عروض الانصراف لجنس الكلمة انما هو بواسطة اسميتها التي هي بمنزلة الفصل المقسم لها وقد مثل
المورد وفاقا لغير واحد للواسطة في العروض الاخص بما يعرض للجنس باعتبار لحوق الفصل به كالتعجب العارض
للحيوان باعتبار الناطق وادعى ان الناطق مثلا في المزبور واسطة في العروض دون الثبوت بخلاف
الاسمية مثلا فانها واسطة في ثبوت الانصراف للكلمة كان تحكم بارد وتجشم ساقط نعم ما ذكره من ان
اخصية العارض لا ينافي ذاتيته سديد وقد نبهنا عليه موضحين له في ضمن التمثيل بلحوق الفصل للجنس بلا واسطة
في العروض بل في الثبوت والحاصل ان الاشكال هو ان الاحوال المبحوث عنها في العلوم ليست من عوارض
ذات الموضوع الا بواسطة الفصول اللاحقة المنوعة لها ومن الواضح ان الفصل خارج اخص للجنس والتفصيل
في الفصول بان بعضها واسطة في عروض عوارض للجنس وبعضها واسطة في ثبوتها لها شطط من
الكلام والذي يرفع الوطواط في نهار تحقيقات المحققين حسما للاشكال هو منع كون العارض لخارج
اخص عرضا غريبا بقول مطلق واختيار التفصيل في المقام وهو ان الخارج الاخص المعروض كونه
واسطة في العروض ان كان في الوجود الخارجي متحدا مع المعروض كان ما يعرضه لاجله عرضا ذاتيا بالنسبة الى
المعروض لما اشرنا اليه من ان واسطة العروض اذا كان وجودها الخارجي عين وجود المعروض وكانت
المغايرة بينهما بالاعتبار وفي لحاظ اللاحظ كالجنس والفصل كانت واسطة في الثبوت ايضا لا محالة
وقد عرفت ان ما يعرض للشيء باعتبار وسائط الثبوت كلها عرض ذاتي وان لم يكن من مقتضيات الذات
مثل الحرارة العارضة للماء باعتبار النار التي هي واسطة في الثبوت فالعارض بواسطة الخارج الاخص في
العروض انما يكون عرضا غريبا بالنسبة الى ذات المعروض اذا كان وجودها الخارجي غير وجود الذات بان
يكونا في الخارج موجودين بوجودين كالعارض والمعروض الخارجيين مثل السطح والجسم لا بوجود واحد
كالجنس والفصل وتوضيح ذلك ان الواسطة في العروض في لحاظ كونها واسطة لا بد ان تكون موجودة
بوجود المعروض الخارجي والا لم يعقل كونه واسطة في حمل المعتبر فيه اتحاد وجود المحمول والمحمول عليه

والتفاوت بينهما انما هو مع ملاحظة مباديها الملحوظة بشرط لا فان منها متحد مع المعروض
وجودا في هذا اللحاظ ايضا كالاجزاء العقلية الذهنية فان وجود الجزء الذهني في الخارج كالحيوان
مثلا عين وجود الكل فهما موجودان خارجيان بوجود واحد ومنها ما هو غير متحد معه في الوجود
الخارجي كالاجزاء والاعراض الخارجية فان وجودا تهما مغايرة لوجود المعروضات والكل حال فالفرق
انما هو في اللحاظ الذي لا يحمل فيه على المعروض فالجزء الذهني ليس وجوده مغايرا لوجود الكل او الجزء
الآخر في الخارج بخلاف العرض الخارجي فانه اذا لوحظ بعنوان كونه عرضا فوجوده مغاير لوجود المعروض
حال في نفس الامر ووسائط العروض ان كان من القسم الاول كان العارض بواسطتها ايضا عرضا ذاتيا
اذ المفروض اتحاد الواسطة وذوي الواسطة والمعروض في الوجود الخارجي والاتحاد يجعل العرض
ذاتيا اذ لو اسقطنا الواسطة امكن حمل العارض على المعروض ابتداء فيمكن ان يقال الحيوان متعجب من دون
توسيط حمل ناطق عليه وان لم يكن النطق من مقتضيات ذات الحيوان اذ لم يعتبر في العرض الذاتي الاصطلاحي
كونه من مقتضيات ذات المعروض كما اشرنا اليه واوضحناه والا لم يصح جعل الفصل من الاعراض الذاتية
للجنس بخلاف القسم الثاني فانه لما فرض فيه مغايرة وجود الواسطة مع المعروض في الخارج كان العارض
بواسطتها عرضا غريبا للمعروض ضرورة عدم اتحاده مع المعروض بدون الواسطة مثلا لا يصح حمل
الابيض على الجسم الا بعد ملاحظة حمله على السطح وحمله على الجسم اذ يمكن ان يقال ان الجسم الخارجي ليس بابيض
وانما الابيض هو السطح بخلاف الضاحك فانه محمول على الحيوان من غير توسيط حمل الناطق عليه فلا يصح
ان يقال ان الحيوان الخارجي ليس بضاحك مطلقا فتدبر وحاصل الكلام يرجع الى ان المحتاج الى الواسطة في
العروض منحصر فيما يعرض لاجل شيء يكون وجوده الخارجي غير وجود المعروض فلا يعم ما يعرض لاجل شيء
يكون وجوده الخارجي عين وجود المعروض وان كان ذلك الشيء خارجا عن الشيء اخص منه او اعم وبذلك
تنحسم مادة الاشكال كما لا يخفى ويظهر صحة ما اجاب به المحقق الدواني اولا وان كان فيه اسناد التسامح الى
رؤساء الفن او اسناد الخطاء الى من جعل العارض للحيوان مثلا باعتبار الناطق عرضا غريبا فان الاشتباه

والتسامح

والتسامح غير عزيز في كلام غير المعصوم واما الايراد عليه بانه يستلزم اختلاط العلوم بعضها ببعض
لان موضوع العلم الادنى عرض ذاتي لموضوع الاعلى كما مر فليس بشيء اما اولا فلان العلوم التي بايدينا الآن
يبحث فيها عما يعرض انواع موضوعاتها مع عدم حصول الاختلاط بينها في شيء واما ثانيا فلان الاختلاط
انما يحصل من عدم تميز الموضوعات لان اندراج موضوع بعض العلوم تحت موضوع العلم الآخر فان غاية
ما يترتب عليه صحة جعل العلم الادنى من اجزاء العلم الاعلى وهذا لا يمنع عن افراده وتسميته علما مستقلا
تقريبا للاذهان الى محافظة ما يناسب المسائل كما جرت عادة المصنفين على تبويب الابواب عند البحث عن
احوال الموضوع واحد فالعلوم المدونة المختص كل منها باسم التي مسائلها عوارض ذاتية لموضوع العلم
الالهي الاعلى لكونها احوال انواع موضوعه اعني الموجود بمنزلة الابواب المبوبة في علم واحد باحث عن
احوال الشيء واحد وحاصل ما ذكرنا يرجع الى ان موضوع العلم ما يبحث عن عوارضه الذاتية او نوعه او صنفه
الا ان يكون عوارض النوع والصنف مثلا لكثرتها وغموضها او سهولة ضبطها وتعلمها مسماة
باسم آخر مبحوثا عنها في علم مستقل فيختص البحث بعوارض ذاته كما هو الحال في العلوم التي بينها ترتب
باعتبار ما بين موضوعاتها من الترتيب الطبيعي فلولا اختصاص كل باب من عوارض الموجود باسم من اسماء
العلوم كان الجميع من اجزاء العلم الالهي وسمي باسمه لكنه لما كان يصعب للاذهان الاحاطة التامة
بمسائلها بحث عن كل نوع من انواع الموجود في علم مستقل واختص العلم الالهي الاعلى بالبحث عما يعرض الموجود
لذاته فظهر مما ذكرنا ان موضوع كل علم ما يبحث عن عوارضه الذاتية الا ما كان عارضا لجزئه الاعم فان البحث
عنه انما هو في علم آخر هو تحت ذلك العلم وان القرينة على هذا الاستثناء تدوين العلم الفوقاني والبحث عنه مستقلا
وسنذكر ان الجزء الاعم لو لم يبحث عما يعرض الموضوع لاجله في علم آخر فلا بد من البحث عنه في ذلك العلم كعلم
الاصول فان جملة من مسائلها مثل ما يتعلق بمشتركات الكتاب والسنة عارض لها باعتبار اجزائها الاعم
وان اخراج العارض للجزء الاعم عن عداد العرض الذاتي غير سديد وانما السديد اخراجه عما يبحث عنه من
الاعراض الذاتية هذه جملة من القول في تمييز موضوعات العلوم بعضها عن بعض ومنه تمييز مسائل كل علم

عن مسائل علم آخر لان المسئلة تتميز بتميز الموضوع او المحمول فمسئلة كل علم ما يكون محمولها عرضا
ذاتيا لموضوع العلم وموضوعها جزء الموضوع العلم او فردا له او عرضا ذاتيا له مثال الاول في
هذا العلم مسئلة حجية خبر الواحد مثال الثاني مسائل العام والخاص المتعلقة بالفاظ الكتاب والسنة ومثال
الثالث مسائل التعادل والتراجيح كما يظهر وجه الكل للمتدرب بقي شيء وهو ان تمايز العلوم على ما
اشتهر في الالسنة بتمايز الموضوعات بالذات او بالعرض يعني بملاحظة الحيثية والاعتبار والمراد بتمايز
الموضوعات ذاتا هو التميز بحسب الذاتيات سواء كان التميز على نحو العموم المطلق او من وجه او التباين
الكلي وامثلة الكل واضحة وارادوا باعتبار الحيثية التميز بين علمين مشتركين في الموضوع مثل العلوم
الادبية الباحثة كلا عن احوال الكلمة والكلام فان الكلمة والكلام ليسا موضوعين لها بحيثية واحدة بل
بحيثيات مختلفة فموضوع علم النحو مثلا الكلمة من حيث الاعراب والبناء وموضوع الصرف هي من حيث الصحة
والاعتلال والاشتقاق واعترض عليه بعض الافاضل بان اعتبار الحيثية التقييدية لا يجدي في التميز لان
الكلمة حال تقييدها بحيثية الاعراب والبناء يبحث عنه في علم الفصاحة والبلاغة ايضا والتعليلية لا يبقى
لها ثم قال ان تمايز العلوم لتمايز الموضوعات او بتمايز حيثيات البحث كتمايز علمي النحو والصرف فهم وان اصابوا
في اعتبار الحيثية للتمايز بين العلوم لكنهم اخطأوا في اخذها قيدا للموضوع والصواب اخذها قيدا للبحث اقول
اما ما زعمه اولا من ان الكلمة حال تقييدها بالاعراب والبناء تلحقها احكام الفصاحة والبلاغة فهو مبني على
عدم الالتفات الى الفرق بين حال التقييد وشرط التقييد كما لا يخفى واما ما زعمه من ان التمايز قد يحصل بتمايز
حيثيات البحث فلا محصل له ان اراد بالبحث معناه المصدري نعم ان اراد المعنى المفعولي اعني المحمولات على ان يكون
المراد ان تمايز العلوم قد يحصل بتمايز المحمولات تم ما ذكره لكن التمايز بين المحمولات ايضا بالذات لا بالحيثية كما
لا يخفى الا ان يقال ان المحمولات من حيثيات الموضوع فيصح ان يقال ان التمايز بين الموضوعين بالحيثية اي من حيث
المحمول ولعله المراد مما سمعت من ان تمايز العلوم بتمايز الموضوعات بالذات او بالحيثيات هذا ما حضرني في
كلمات القوم في تحليل موضوعات العلوم فلنطبقه على موضوع هذا العلم فنقول قد اختلف في ذلك فقيل

انه الادلة

انه الادلة الاربعة المعهودة وهو المشهور بين القوم وتطبيق الحد المذكور عليه ذلك لا يخلو عن تعسف وصعوبة
لان المبحوث عنه في هذا العلم امور مختلفة بعضها غير راجع الى احوال الادلة كمباحث الاجتهاد والتقليد ولذا
جعل بعضهم الاجتهاد من الموضوع وبعضهم تكلف فارجع البحث عن الاجتهاد الى البحث عن احوال الادلة لان البحث
عن المستدل بحث عن بعض احوال الدليل وفيه من التعسف ما لا يخفى ومثل مباحث التعادل والتراجيح كما
زعم ولذا جعله بعضهم موضوعا آخر غير الادلة الاربعة والاجتهاد والتزموا في كون البحث عن التقليد
استطراديا شهر ان جملة من المبادئ الاحكامية ايضا ليست بعوارض الادلة فجعلت الاحكام ايضا من الموضوع
وقد يقال ان اصول الفقه ليس له موضوع في عرض موضوعات العلوم لانه ليس علما برأسه بل مركبا من مسائل
العلوم فاخذ شطرا من المطالب الكلامية وشطرا من المطالب اللغوية وشطرا من المطالب الفقهية وضم
اليها بعض المطالب الجديدة فسمي الكل باصول الفقه لاشتراك الكل في كونها مباني الاستنباط فان اريد معرفة
موضوعه فليرجع الى موضوع العلم الذي اخذ من مسائله وادرج في هذا العلم نعم هذه المطالب الجديدة
الغير الداخلة في شيء من العلوم مثل مسئلة حجية خبر الواحد والكتاب والاجماع وامثالها كمسائل التعادل
والتراجيح عوارض ذاتية للادلة الاربعة فان اريد معرفة موضوع هذه المطالب فالموضوع ما ذكره الجمهور
وان اريد موضوع جميع المسائل فليست من عوارض شيء واحد حتى يقال بانه الموضوع اقول لا شبهة
في ان المقصود من وضع هذا العلم وتدوينه هو معرفة طرق الاحكام الشرعية وما يتوقف عليه دلالة الطرق
كالاشتباه في اشتماله على جملة من المطالب الاستطرادية وانما الاشتباه في تمييز المقصود بالذات عن غيره ومن
هنا وقعوا فيما كان من الاضطراب في التحقيق ان موضوع هذا العلم ما ذهب اليه الجمهور اعني ادلة الاحكام و
المسائل الراجعة الى غيرها التي لا بد للفقيه والاصولي من معرفتها ذكرت في العلم استطرادا كمباحث الاجتهاد
والتقليد لما بينهما من المناسبة التامة التي اوقعت جماعة في خيال انهما من مسائله حقيقة واما مباحث التعادل
والتراجيح فمن زعم انها غير راجعة الى احوال الادلة حتى جعله موضوعا مستقلا فقد سهى سهوا بينا واما
المبادئ الاحكامية فالاظهر فيها ايضا ما ذكره المحقق الجواد من انها تبحث عن احوال الادلة ووجهه ان البحث عن مدلول

الدليل بحث عن الدليل لا يقال فمسائل الفقه تندرج في هذا العلم لانه يبحث عن مداليل الادلة من الاحكام
لانا نقول ان الفقه يبحث عن مداليل الادلة التفصيلية والمبادي الاحكامية يبحث عن احوال مداليلها
الاجمالية وموضوع الفن هي الادلة الاجمالية لكن يردح ان تسميتها بالمبادي صريح في خروجها عن المقاصد
ويمكن جوابه بملاحظة ما قدمنا في تعريف الفقه من انها مبادي للفقه والاستنباط حقيقة لا للمسائل الاصولية
وان تسميتها بالمبادي وتسمية مسائل العلم بالمقاصد مبنية على ملاحظة اكثرية افتقار الفقه الى مسائل
هذا العلم فصارت بالقياس الى ما عداها مما يتوقف عليه الاستنباط بمنزلة المقصود الاصلي ومما ذكرنا ظهر
ان المبادي اللغوية ايضا داخلة في المقاصد لانها عوارض لالفاظ الكتاب والسنة والبحث عن اجزاء الموضوع
ولو كانت اعم لا بد منه في العلم اذا لم يكن علم آخر متكفلا لذلك البحث ونحن وان ادعينا فيما تقدم علم بحث العلوم
عما يلحق موضوعاتها بواسطة الجزء الاعم لكنه كان بملاحظة الغالب ويؤيد ما قلنا او يدل عليه صدق تعريف
العلم على المبادي ايضا لانها قواعد ممهدة لاستنباط الاحكام الشرعية فظهر ان مسائل العلم ما يبحث عن عوارض
الادلة ولا بد ان تكون بعد الفراغ عن كونها ادلة كما صرح به المحقق القمي في حاشية القوانين فالبحث عن دليلية
الدليل نفيا واثباتا داخل في المبادي التصديقية الثبوتية او السلبية لان المراد بالعوارض الذاتية على ما
عرفت كل خارج محمول ولا ريب ان الوصف العنواني في الموضوعات كانسانية الانسان وكاتبية الكاتب
ودليلية الدليل بحث عن المحمول الداخل فالبحث عن دليلية الشيء في الحقيقة يرجع الى تشخيص مصاديق
الموضوع ومن الافاضل من زعم ان البحث عن دليلية الشيء ايضا داخل في مسائل العلم بجعل الموضوع عبارة
عن ذوات الادلة لا المعنون بالدليلية وربما يستظهر لم يصدق تعريف العلم على قولنا الكتاب حجة وهو فاسد
لان ذات الشيء بدون تعنونه بعنوان لا يعقل البحث عنه وجعله موضوعا وهذا الحسبان انما يتجه لو جعل
موضوع العلم الكتاب والسنة والاجماع والعقل وبالجملة امورا معينة اربعة او خمسة فانه يستقيم جعل
الموضوع ذوات هذه الاشياء المعنونة بعناوينها الخاصة غير جهة كونها ادلة وهو بديهي البطلان لان الموضوع
انما هو الدليل على الحكم الشرعي مع قطع النظر عن انحصاره في شيء وان كان في الواقع بحسب الاستقراء و

التعارف

التعارف منحصرا والا لم يستقم عد البحث عن حجية مثل الشهرة من حيث كونها من الظنون الخاصة من
مسائل العلم ودعوى رجوعها الى الدليل الدال على حجيتها من الاخبار مثلا واضحة الفساد والا لرجع الاجماع
الى الكتاب او العقل على طريق العامة والكتاب الى العقل وهكذا واما صدق التعريف فهو مسلم ولكنه من
عيوب التعريف كما نبهنا على نحوه فيما تقدم ولا دلالة ايضا في تخصيص القوم الموضوع بالاربعة المعهودة على
المدعى فان ذلك مبني على انحصار الدليل في تلك الاربعة بحسب ما راوه من عدم حجية شيء آخر ولو تجدد البحث عن
كون شيء آخر دليلا لاخرج عن عوارض الذاتية بعد الفراغ عن دليليته فهل ترى احدا يزعم خروجه عن حقيقة العلم
نعم ما يبحث عن حجيته بعد الفراغ عن دليليته اي كونه طريقا ظنيا او علميا الى الحكم الشرعي كالامارات
الادلة العقلية فهو داخل في مسائل العلم لان الحجية المبحوث عنها مما يعرض الطريق الى الحكم الشرعي لذاته ومن
هنا امكن الجمع بين مقالته ومقالة المحقق القمي بحمل كلام المحقق على ما اذا بحث عن كون شيء طريقا الى الحكم
فان هذا البحث داخل في المبادي التصديقية وحمل كلامه على البحث عن حجية الطريق الشرعي فمراده
بالذات التي جعلها موضوع العلم هي ذات الحجة اعني الطريق لا ذات الطريق على ان يكون الطريقية من
عوارض الموضوع لكن هذا التوجيه لا يستقيم في كثير من المسائل المبحوث فيها عن حجية الشيء لكونه
مفيدا للظن كالاستصحاب فان البحث عن حجيته عبارة عن البحث عن طريقيته وكونه مفيدا للظن كما
صرح به العضد حيث جعل النزاع بين القوم في حجية الاستصحاب نزاعا صغرويا وانه في افادته
الظن وعدم افادته فافهم والله الهادي الى الصواب في المبدأ والمآل الامر الثالث من الامور المشتملة عليها المقدمة
في بيان فائدة العلم ورتبته وحكمه واما فائدته فاظهر من ان تبين كيف وثمرة اتقان هذا العلم واحكامه
وتحصيل ملكته ما يستقل بها العقل والنقل من وجوه منها ان العلم بالاشياء في نفسه صفة كمال لا سيما
الاربعة ومنها ان الاستغناء وعدم الاحتياج بما يستقل بمحبوبيته العقل القاطع وهذا العلم سبب
للعروج من حضيض التقليد والسؤال الى اوج الاجتهاد والغناء ومنها ان معرفته مع مراعاة الشرائط
المقررة سبب للتحلي بحلية الرياسة الحقة الالهية التي خص الله بها احباءه واصفياءه والرياسة مما يبذل في

تحصيلها النفس والمال العزيزين ومنها ان في تحصيلها تاهلا واستعدادا لمعرفة طرق النفع والضرر
الاخرويين ودفع المضار سيما مثل مضار الآخرة وجلب المنافع خصوصا المنافع الجاودانية الابدية وليس
في نظر العقل شيء اهم منه ولحب بالهما مركوزان في جبلة الحيوانات ايضا ومنها ان في معرفتها استعداد
الافاضة والافادة وعدم تنهير السائل المامور به في التنزيل مع القدرة وهو بمكان من المطلوبية في الطباع
العلية ومنها مثوبات الله الموعود بها لتحصيل العلوم الدينية في الآثار ومما ذكرنا ظهر تقدم هذا العلم
على جميع العلوم شرفا حتى علم الكلام عدا الفقه وعليه رتبته لان الفوائد المشار اليها لا يترتب جلها
على معرفة علم الكلام غير ان فيها تحفظ النفس والتمكن من ازالة بعض الشبهات في الدين الذي يتيسر
للماهر في هذا الفن ايضا واما بقية العلوم فانها لا ينفع حصولها ولا يضر عدمها كما صرح به في النبوي
في العلم بالانساب نعم هو مؤخر رتبة عن العلوم العربية والمنطق والكلام كما ان رتبة الفقه ايضا
متاخر عنها وعن هذا العلم واما حكمه فالوجوب بالادلة الاربعة وفي كونه عينيا او كفائيا خلاف ناش
من الخلاف في حكم الفقه لانا المقدمة تتصف بحكم ذيها فاذهب فيها الى وجوبه العيني وهو محجوج
عليه بالادلة الاربعة والله العالم الامر الرابع في ذكر جملة من المبادي اللغوية وقد عرفت وجه تسميتها
بالمبادي اللغوية مع ان اكثرها من عوارض الكتاب والسنة ولو لجزئهما الاعم فينبغي ان تعدين المقاصد
واللغة اصلها لغو او لغي وجمعها كبرة وبرى وقيل اصلها لغوة كغرفة مشتقة من لغى بالكسر يلغى
اذا لهج بالكلام اي نطق والمراد بها في المقام مطلق الالفاظ التي تحاور بها الانسان على حسب اختلاف
اصطلاحاتهم لا خصوص ما يقابل العرفين ولا ما يقابل المجاز فتعم العربي والفارسي والتركي وغيرها
حقايقها ومجازاتها وحده المعروف كل لفظ وضع لمعنى والتحديد بالكل اشارة الى ما قلنا من
التعميم والا فهو معيب من وجوه اشار اليها الفاضل العضد ويندرج فيه المفرد والمركب ومن زعم
اختصاصا بالاول فقد بنى على عدم وضع للمركبات ولعل المراد بها غير المركبات التي غيرا التركيب معاني
مفرداتها كلا او بعضها مثل لم يضرب والجمع المحلي باللام الا ان يدعى عدم وضع للتركيب فيها ايضا بناء

على استناد

على استناد التغير الى وضع المفردات ولو في حال التركيب لا بشرطه فافهم وسيأتي الكلام انشاء الله في وضع المركبات
وهذا الحد لا يشمل المجازات لعدم ثبوت وضع فيها او لظهور الوضع في وضع الحقائق كما ... وذلك التعريف
الوضع الآتي فينتقض عكسا والتعريف الجامع انه اللفظ الذي يتحاور به الانسان في مقام تفهيم المقصود
ثم ان البحث عن اللفظ الموضوع يقع في مواضع خمسة الوضع والواضع والموضوع والموضوع له والدلالة
اما الموضوع الاول ففيه مطالب الاول في حد الوضع والثاني في فائدته والغرض الداعي اليه وحكمه والثالث في بيان
اقسامه بوجه الوضع لغة اطلق على معان كالدعة ومنه قولهم ولا وضعوا خلالكم اي اسرعوا فيما بينكم بالنمائم
ونحوها وكالطرح ومنه الحديث ملعون من وضع رداءه في مصيبة غيره اي طرحه وكالنقص والترك والاسقاط
ونحوها من المعاني المتقاربة ومن اطلاقاته ايضا في العرف العام او عرف النحاة تعيين شيء لشيء اي جعله علامة
له ويعتبر في هذا الاطلاق ان يكون الغرض من التعيين افادة قاعدة كلية لافادة علم او عمل وحاصله جعل الشيء
علامة لشيء وغلب من هذا الاطلاق عند العلماء في تعيين اللفظ للدلالة على المعنى بنفسه هذا هو المعروف
في حد الوضع وربما اقتصر على ما عدا عن القيد الاخير فيخرج بقيد اللفظ وضع غيره كالخطوط لكون المراد
بالمحدود هو وضع خصوص الالفاظ بناء على كونه حقيقة فيه في مصطلحهم او على كون الالف واللام عهدية
اشارة الى فرد من الموضع الشامل لوضع الخطوط ايضا وبقيد الدلالة تعيين اللفظ للوضع او تعيين احد
المترادفين للاستعمال او تعيين الحروف لغرض التركيب في نظم لا ناولين فلخرجا بقيد التعيين وذلك لما
عرفت من ان المحدود فرد من افراد الوضع بمعنى جعل الشيء علامة وقد عرفت انه يعتبر فيه كون الغرض من التعيين
تاسيس قاعدة نافعة في علم او عمل واحراز هذا الشرط مفروغ عنه في المحدود فيستغني في اخراجها عن التوسل الى
زيادة قيد في التعريف لان التعريف اذا كان للفرد فذكر شروط الكلي في التعريف كالمستدرك اذا كان مفهوم
الكلي وفردية المحدود له معلومين ونحن لما علمنا ان الوضع الاصطلاحي فرد من الوضع بمعنى جعل الشيء علامة
علمنا بان المراد بالتعيين المذكور في تعريفه الذي هو بمنزلة الجنس ليس مطلق التعيين بل التعيين الراجع الى
التوسيم فلا حاجة في اخراج ما ليس كذلك كالوضع للوضع او للتركيب الى تجشم قيد زائد في التعريف لا

ان يكون توضيحيا نعم التعيين للاستعمال قد يرجع الى التوسيم كما لو عين لفظا للاستعمال في معنى دائما
ونص عليه نصا للقرينة العامة فانه تعيين للفظ لغير الدلالة بل للاستعمال على وجه يوجب كون ذلك اللفظ
علامة لارادة ذلك المعنى ولكن يمكن ان يقال انه مرجعه الى ابداء اصطلاح من يستعمل في ذلك اللفظ فيكون
وضعا وان كان عرفا خاصا ولو سلم فيرد عليه ايضا ما ياتي ولما وضع الحروف لغرض التركيب فهو وان لم
يكن مثل الاولى لرجوعه الى ما سيجيء قاعدة كلية عملية بخلافهما لكن ذلك ايضا ليس من التوسيم في شيء كل
ذلك مضافا الى ما في الجميع من ان الاحتراز عنها بقيد للدلالة مبني على كون اللام للصلة اذ لو كانت غائية
فهي خارجة بالمقدر المنوي لان التعريف في حكم القول بانه تعيين اللفظ للمعنى للدلالة عليه بنفسه
فيخرج بقيد للمعنى لوجهين احدهما ان المعين له في هذه التعيينات ليس بموضوع له بل فائدة الوضع وعين
غرضه وليس لها محل تتعلق بها بخلاف الوضع للمعنى لغرض الدلالة فان ههنا امور ثلثة وضع وموضوع له
وغرض الوضع وهناك امرين الوضع وغرض الوضع فتدبر والثاني ان المعنى لا يصدق على مثل الوضع و
الاستعمال والتركيب لان الشيء لا يتصف بعنوان المعنى الا بلحاظ خطوره وحضوره في ذهن ذاهن وهذه
الامور لم تلاحظ بالملاحظة المزبورة حين وضع اللفظ لها فافهم ثم ان في هذا القيد فسادا آخر تعرفه
انشاء الله واما اخراج المجازات بواسطة هذا القيد فهو ايضا بعيد عن الصواب لان القول بان المجازات تدل على
المعاني المجازية لكن لا بنفسها بل بواسطة القرينة كلام ظاهري يكشف عن فساده توضيح الحال في دلالة
المجازات واعلم ان البحث في المجازات يقع من جهات فيبحث تارة عن كون دلالتها وضعية باصل قسمي الوضع
او عقلية واخرى عن كونها مطابقية او التزامية وثالثا عن توقفها على نقل الآحاد او نقل الانواع
ورابعا عن كونها مستقلة او غير مستقلة وتحقيق القول في الجهات الثلثة الاولية موكول الى المباحث
الآتية والمقصود هنا توضيح المقال في الجهة الرابعة فنقول اي عدم استقلال المجازات في الدلالة
وافتقارها الى ضم القرائن لا يخرج عن احتمالات الاول ان تكون الدلالة قائمة بالمجاز والقرينة معا على ان
يكون الدال على المعنى المجازي هما معا ويكون كل منهما بمنزلة جزء الكلمة مثل اجزاء المركبات المزجية في حال
العلمية

العلمية وهذا هذيان من القول لضرورة عدم كون اسد في قولك اسد يرمي بمنزلة بعض اجزاء المركبات
المزجية لعدم استعمالها في شيء بخلاف المجاز فانه مستعمل في المعنى المجازي قطعا والثاني ان يكون الدال هو
المجاز ويكون القرينة شرطا وضعيا للدلالة وهذا ايضا فاسد لان الدلالة ليست محلا يقبل الاشتراط لانه
مرجعه الى كون اللفظ مقتضيا للدلالة والقرينة شرطا لتاثيره الفعلي كسائر الشرائط فان الفرق بين الشرط
والجزء هو ان الاول ما يتوقف عليه التاثير الفعلي كقابلية المحل للمقتضي والثاني ما يتوقف عليه اصل الاقتضاء
الشاني مثل كل واحد من اجزاء السبب المركب ومن الواضح ان لفظ المجاز مع قطع النظر عن القرينة ليس مما
يقتضي الدلالة ولو شانا لان اقتضاء شيء لشيء اما ان يكون ذاتيا او جعليا والمفروض ان الالفاظ عند
الكل ليس دلالتها على المعاني بالذات فلا معنى لان يكون في اللفظ اقتضاء شاني للدلالة بان يكون الدلالة من
مقتضيات ذاتها والقرينة شرطا لاقتضائها الفعلي على حد سائر الشروط والواضع ايضا لم يجعل علاقة منها
حتى يكون تلك العلاقة الوضعية منشأ لدلالتها الشانية وانما رخص استعماله فيه مع القرينة ومثل هذا
الترخيص لا يوجب دلالة شانية ايضا ولذا لو لم يذكر القرينة لم يكن له دلالة على المعنى المجازي راسا والحاصل ان
الدلالة الشانية على القول بعدم كون دلالة الالفاظ ذاتية لا معنى له لان الواضع ان جعل اللفظ علامة لمعنى كان اللفظ
بنفسه دالا على ذلك المعنى بالفعل حتى في المشترك كما سيأتي وان لم يجعله علامة له بل رخص في استعماله فيه مع
ذكر القرينة الكاشفة لم يكن له بمجرده دلالة اصلا لا شانا ولا فعلا ويكون الدال هي القرينة والثالث ان
يكون المعنى المجازي مستفادا من المجاز والقرينة معا لكن لا على الوجه الاول السخيف حتى يكونا كالمركبات المزجية
بل على نحو تعدد الدال والمدلول فينتقل من اسد مثلا الى الشجاعة بالالتزام لانها لازم خارجي للحيوان المفترس
الذي هو المعنى الحقيقي ومن يرمي مثلا الى فرد من الانسان فيكون مدلول قولنا اسد يرمي الانسان الشجاع
بحيث لو اقتصر على ذكر القرينة لم يحصل الانتقال مع وصف الشجاعة فالوصف يستفاد من ذكر المجاز والموصوف
من تعقيبه بالقرينة على حد سائر المركبات الاسنادية وليس في ذلك الاضافة لما هو المحقق من عدم تحقق الالتزام
بدون المطابقة لان ذلك انما هو في ابتداء الامر فلا يعقل الانتقال الى المعنى الالتزامي بدون الانتقال الى المعنى المطابقي

الملزوم اولا واما بعد تحقق الانتقالين فلا ملازمة بينهما في ارادة المتكلم فقد يكون المراد هو المعنى الالتزامي
خاصة وقد ينعكس الامر وتعيين ذلك موكول الى مقدار معاندة القرينة فان كانت معاندة بالنسبة الى المعنى المطابقي
كشف ذلك عن ارادة خصوص اللازم وهكذا العكس وهذا الاحتمال اوجهها ولا غبار عليه لكن المجاز مستقل
بالدلالة بالنسبة الى المقدار الذي يدل عليه بحيث لو لم يتعقبه القرينة كانت الدلالة ايضا بحالها فاين ما قالوا
من ان دلالة المجاز انما هي بواسطة القرينة لا بنفسه فان ارادوا ان دلالته على تمام المعنى المجازي يتوقف على ذكر
القرينة ففيه ان المجاز لا يدل على غير ذلك المعنى الالتزامي ولو بعد ذكر القرينة فان الدال على خصوصية الانسان
انما هي القرينة مستقلا والى ما ذكرنا يومي قول بعض السادة المحققين من استدراك قيد بنفسه في التعريف لان
تعيين اللفظ للمعنى يقتضي دلالته عليه بنفسه فحيث لا دلالة كما فلا تعيين راسا فالتحقيق ان المجازات تدل
على بعض المعنى المجازي بنفسه اما بالالتزام مثل لفظ اسد في قولك اسد يرمي فانها تدل على وصف الشجاعة دلالة
مستقلة مثل لفظ الميزاب في قولك جرى الميزاب فانها تدل على كثرة الماء بالالتزام العرفي او بالمطابقة مثل
الكلي المستعمل في الفرد لخصوصيته فانه يدل على جنس المعنى المراد المجازي بالمطابقة لا بالالتزام او بنحو آخر حسب
اختلاف المجازات والفرق بينها ان لفظ المجاز في الاول لا بد منه في افادة المعنى المجازي بحيث لو اقتصر على
القرينة كما في قولك رايت راميا لم يستفد منه المقصود بخلاف القسم الثاني فان القرينة القائمة على ارادة
خصوص الفرد تكفي في افادة المقصود ولا حاجة معها الى ذكر الكلي اولا فلا بد في مثل هذا النحو من التجوز من ابداء
فائدة بديعة والا خرج الكلام الحد اللغو هذا كله اذا كان الحد ود خصوص وضع الحقايق ولو كان اعم كما
يدل عليه تعريف اللغة التي هي اعم منها والمجاز قطعا بانها اللفظ الموضوع وجب ترك القيد ايضا بناء على ما
زعم من استناد اخراجها اليه فهو بين استدراك واخلال والصواب تركه وقد يتوهم اشكال آخر الان ايضا
بملاحظة ذلك القيد احدها خروج المشتركات عن الحد لتوقف دلالتها على القرينة المعينة والثاني خروج الحروف
بعدم دلالتها على معانيها بنفسها بل مع ذكر متعلقاتها الخاصة والجواب عن الاول ان دلالة المشترك غير متوقفة
على القرينة وانما المتوقف عليها تشخيص المراد فبمجرد سماع لفظ المشترك ينتقل الى جميع معانيه على سبيل
الترديد

الترديد في الارادة والقرينة تزيل هذا الاجمال الناشي من تعدد الوضع والحاصل ان للمشترك دلالتين
لان سماع لفظ المشترك سبب للانتقال الى جميع المعاني مع قطع النظر عن الارادة والى احدها مع
ملاحظة ارادة المتكلم والناشئة عن الوضع انما هي الاولى وهي غير متوقفة على نصب القرينة واما
الثانية فهي تحصل عن مراعاة فائدة الوضع اعني الارادة وهي على اجمالها ايضا لا تتوقف على القرينة
فاذا اريد رفع ذلك الاجمال فلا بد من نصبها فالقرينة انما يتوقف عليها تحقيق فائدة الوضع وهي التعبير
عن المقصود لا الدلالة المسببة عن الوضع وهذا اصل في جميع العلايم المشتركة على وجه التساوي كالاجماع
مثلا او وجود المركوب المشترك بين القاضي وابنه بالمناوبة دليل على وجود احدهما على سبيل الترديد وتعيين
احدهما موكول الى قرينة اخرى معينة وربما يجاب عنه ايضا بان توقف دلالة المشترك على القرينة انما هو لاجل
وجود المانع لا لقصور اللفظ عن الدلالة وذلك المانع هو الاجمال الناشي عن تعدد الوضع فلولاه لكان
المقتضي وهو الوضع كافيا في الدلالة بخلاف المجاز فان القرينة هنا جزء من المقتضي وهذا مع ابتنائه
على اصل فاسد كما ظهر وجهه في ابطال الاحتمال الاول من الاحتمالات الثلثة حيث قلنا ان القرينة في
المجازات ليست جزءا من المقتضي مصادمة للبديهة لان بداهة الوجدان قاضية باستقلال المشترك في
الدلالة على احد المعاني وهي التي يقتضيها الوضع واما القرينة فلا تاثير لها في ذلك وانما تؤثر في التعيين واما
الثاني فاجاب عنه بعض السادة المحققين بان معاني الحروف كلية كمعاني الاسماء وان كانت آلية ملحوظة
لتعرف حال غيرها غير مستقلة بنفسها وليست بجزئية على ما توهمه العضدي ومن تبعه ودلالتها على معانيها
الكلية لا تتوقف على ذكر المتعلق وانما الموقوف عليه دلالتها على المعنى المراد منها في الاستعمالات وهذا مبني
على ما اصله من الاصل الذي تكلم فيه انشاء الله من انكار الوضع العام مع خصوصية الموضوع له في لغات العرب
راسا وانه امر اخترعه بعض المتاخرين ومن تبعه في قبال كافة العلماء العربية اول سياق الكلام في المبنى
انشاء الله واما البناء فهو غير سديد لان دلالة الحروف على معانيها الجزئية في الاستعمالات الشخصية ايضا غير متوقفة
الى ذكر المتعلق فهي دالة على تلك المعاني الجزئية الآلية بنفسها وانما احتاج الى ذكر المتعلق المدلول دون

الدلالة وبينهما من الفرق ما لا يكاد يخفى نعم لو قيل بان معانى الحروف امور كلية وان كانت آلية كما
ذهب اليه ره كان ذكر المتعلق محتاجا اليه فى الدلالة على المراد كقرينة المشترك لا فى الدلالة على نفس المعنى
فان سماع كلمة من ح قبل مجئ ذكر المتعلق سبب بحكم الوضع للانتقال الى احد الابتداءات الخاصة على
نحو الاجمال فى الارادة وتعيين ارادة بعضها يحتاج الى ذكر المتعلق فافهم واغتنم فالاشكال على القول
بان معانى الحروف كلية اولى بالورود وشمول الاشكال فى شمول الحد للحروف يجرى فى الموصولات والمبهمات على
القول بوضعها للجزئيات والجواب عنه مثل ما ذكرنا فى الحروف فنقول ان المبهمات توجب الانتقال الى احد معانيها
على وجه الاجمال وتعيينه يتوقف على ملاحظة الخصوصيات وليس كالحروف فى استحالة الانتقال الى المعنى
الجزئى المقصود منه قبل ذكر المتعلق كما يظهر بالتامل ومن زعم ان ذكر المتعلق شرط اعتبره الواضع فى دلالة
الحروف على معانيها كالمحقق العضد والتفتازانى فى شرح الشرح فعليه بالفرق بينهما وبين المجاز ولا
لابد لك مع انك عرفت ان دلالة الشئ على الشئ لا يعقل اشتراطها بشئ وانما المعقول هو التركيب فى
الدال كالالفاظ المركبة من الحروف او الكلمات بالتركيب المزجى واما التقييد فلا وان اريد ان ذكر المتعلق
شرط وضعى للاستعمال فهو امر معقول لكن شرط الاستعمال ليس مما يخل الدلالة باختلاله غاية الامر
انه فى صورة مخالفة الشرط تخرج الدلالة عن قانون الوضع ولا تنعدم راسا لكونها من خواص العلم بالوضع
وقد نقل عن التفتازانى فى الاعتراف بان حد الوضع غير جامع لوضع الحروف بناء على الاشتراط المزبور ثم
الاعتراف وما ذكرنا ظاهر ما فى كلام الحاجبى والعضد حيث فرقا بين الحروف والاسماء اللازمة الاضافة
مثل ذو وفوق وتحت بان ذكر المتعلق فى الحروف يتوقف عليه اصل دلالة الحروف على معانيها الاضافية وفى
الاسماء يتوقف عليه حصول غرض الوضع اذ لو قيل زيد ذو بدون الاضافة الى شئ لم يفد فائدة الوضع بل
التحقيق ان الفرق بينهما من وجه آخر وهو ان معانى الحروف مع كونها اضافية آلية محضة مندرجة فى
طى الكلام غير قابل للاشارة حتى يحكم عليها او بها بخلاف الاسماء اللازمة الاضافة فانها معان ملحوظة
باللحاظ الاستقلالى وان كانت اضافية ولذا يشار اليها ويحكم عليها وبها كما حقق ذلك فى النحو سيما

فى التحقيقات

فى التحقيقات الشريفية وتعجبى ممن تصدى لتصحيح التعريف على تقدير اشتراط الحروف بذكر المتعلق
تعريضا على التفتازانى ولم يات ببيان سوى ما ينفى الاشتراط ويفيد الاستقلال فى الدلالة واعجب منه
انه مع قوله بان معانى الحروف جزئية ذكر فى المقام بان سماع الحرف من حينه سبب للانتقال الى معناه الآلى
قبل ذكر المتعلق مع ان قضية الآلية عدم تعقلها الا بعد تحقق المتعلق فكل ما ينتقل الذهن اليه قبل مجئ
المتعلق امر قابل للاشارة واذا كان قابلا لها قبل الحكم عليه وبه فيكون كالمعنى الاسمى شمول لزاشكال الاعلى
التعريف استصعب فيه الامرين وحاصله ان الفرق بين المجاز المشهور والمنقول بالغلبة غير واضح فان
اريد بالتعيين ما يختص بالوضع القصدى التعيينى خرج المنقول بالغلبة وان اريد الاعم دخل المجاز المشهور
لانه متعين للدلالة على المعنى المجازى بسبب الشهرة كتعين اللفظ للدلالة على المعنى بسبب الوضع لا نهاب التعيين
كما ان الوضع اى التعيين ايض سبب له والمناط حصول التعين باى سبب كان والاخراج المنقول ومثل المجاز
ما و نص المستعمل على ارادته المعنى المجازى عند اطلاقه اللفظ والنقض به وارد على تقدير التخصيص بالتعيينى
ايض وهذا البيان خير ما بين به مراده لاشتماله على امور زائدة ثم اجاب عن الاشكال بوجوه مزيفة كلا
او جلا ولا يخفى ما فيه اما اولا فلانا نختار اختصاص التعريف بالوضع القصدى التعيينى ونلتزم بخروج المنقول
عن الحد ولا ضير فيه بل هو امر واجب نظرا الى اختصاص المحدود وهو الوضع بذلك لبداهة ان الوضع فعل
للواضع فلا يتناول التعين الذى هو من صفات اللفظ واطلاق الوضع فى المنقولات مبنى على نحو من التجوز
بارادة اللازم من الملزوم او على الاشتراك اللفظى مع ان القول بان التعريف للقدر المشترك بين الوضعين
غلط مبنى على استعمال لفظ التعيين فى اللازم والملزوم على نحو الاستقلال الآيل الى استعمال اللفظ
فى المعنيين واستعماله فى القدر المشترك غلط اذ لا جامع بين التعين والتعيين كما لا يخفى نعم يرد عليهم
ما اشرنا اليه من ان الوضع ماخوذ فى تعريف اللغة فاذا كان المراد به ما يختص بالقصد لم يطرد تعريف اللغة
كما قلنا الا ان يوجه بما قلنا سابقا ولا مؤاخذة على القوم فى عدم تعرضهم لوضع المنقول لانه هنا نقضه
بما صرح به فى مقام آخر واما ثانيا فلمنع تحقق التعين فى المجاز المشهور كيف وظاهر الاكثر ومنهم المستشكل

تقديم الحقيقة ولو اراد النقض على من يقول بالتوقف او بتقديم المجاز كصاحب المعالم فى ظاهر كلامه
فى باب الامر فيمكن ان يجاب ايض بان المراد بالتعين على تقدير شمول التعريف له ما يوجب هجر الحقيقة الاولية
وبعدها عن الاذهان مع قطع النظر عن الشهرة والامر فى المجاز المشهور ليس كذلك والا لبلغ درجة النقل ومنه يعلم
الفرق بينه وبين المنقول بالغلبة وان قياسه به مقرون بالفارق ومرجع كلامنا ان التعين متى لم يبلغ
رتبة تفيد اختصاص اللفظ بالمعنى لم نكتف فى الوضع ومن ذلك بان ان قياس التعين المتحقق فى المجاز المشهور
بالتعين الموجود فى المنقول مبنى على الغفلة عن حقيقة المجاز المشهور فان قلت لو اعتبر فى الوضع كون التعين
بحيث يوجب اختصاص اللفظ بالمعنى بطل الاشتراك ويثبت قول مستحيله لان التعينات الحاصلة فى المشترك بتواسط
الاوضاع المتعددة ليست بمثابة توجب اختصاص اللفظ بالمعنى الا مع قطع النظر عن تعينه للآخر لان تعين اللفظ
بكل من المعانى مساو لتعينه للآخر وقد اعترفت ان مثل هذا التعين حاصل فى المجاز المشهور ايض لمساواته للحقيقة
المرجوحة والا فلا معنى للتوقف فيشمل التعريف للمجاز المشهور قلت فرق بين التعين الابتدائى والتعين الطارى
وما ذكرنا معتبر فى الثانى دون الاول ومن هنا حصروا الوضع الحاصل بسبب كثرة الاستعمال فى المنقول الذى يعتبر
فيه هجر الحقيقة الاولية ولم يقسموا الوضع الحاصل بسبب التعين الناشئ عن الاستعمال الى المنقول والمشترك
والحاصل ان التعين الذى يعتبر فى الوضع وفى كون اللفظ حقيقة ما كان حاصلا بسبب تعيين الواضع او
بسبب كثرة الاستعمال والاشتهار لكن يعتبر فى القسم الثانى ان يكون بحيث يوجب اختصاص اللفظ بالمستعمل فيه
وهجر الحقيقة الاولية وسموا ما ليس بهذه المثابة بالمجاز المشهور وبما ذكرنا ظهر سقوط ايراد بعض المحققين على صاحب
المعالم حيث حصر فى ظاهر كلامه الوضع الحاصل بسبب غلبة الاستعمال فى المنقول الذى يعتبر فيه الهجر من ان
هذا الحصر باطل لان غلبة الاستعمال ربما توجب الوضع للمعنى المستعمل فيه من غير هجر المعنى الاول ووجه السقوط
ان هذا الذى توهم كونه حقيقة بعينه هو المجاز المشهور عند القوم لان المجاز المشهور عبارة عن كل لفظ
كثر استعماله فى المعنى المجازى الى حد التكافؤ مع الحقيقة عند عدم القرينة او حد الرجحان على اختلاف الاراء
من دون هجر الحقيقة الاولية فلا بد من محافظة تعريف الوضع عن دخول مثله ولو بقرينة المقام نعم يرد

عليهم

عليهم ح ان ملاك الوضع وهو التعين موجود فى المجاز المشهور ايض فلم سمى بالمجاز لكن الخطب فيه سهل
لانه مناقشة فى الاصطلاح والا فجميع احكام الوضع يجرى فى المجاز المشهور ايض من التوقف او تقديمه على
الحقيقة المرجوحة وكيف كان فالحد سليم عن الاشكال والكلام فى تصحيح الحد على حسب اصطلاحهم لا فى الوضع
لا فى وجه تسمية المجاز المشهور مجازا وبقية الكلام فى هذا المرام موكولة الى بعض المباحث الآتية هذا فى المجاز
المشهور واما تنصيص المستعمل على ارادة المعنى عند اطلاق اللفظ وحاصله نصب قرينة عامة ففيه اولا
ان هذا هو الوضع لان الوضع ليس الا تعيين اللفظ للمعنى بحيث يرجع الى التوسيم غاية الامر كونه حقيقة
عرفية لا لغوية ولا ريب ان المحدود ليس خصوص الوضع اللغوى وثانيا ان التعيين للارادة تعيين للاستعمال
لا للدلالة والمناط هو الثانى دون الاول وقد اعترف به المستشكل فى غير موضع من كلامه ومما ذكرنا تعرف
الحال فى بقية ما ذكره فى ذيل الاشكال المزبور الى آخر المسئلة فارجع وتامل هذا وشمول لزالتعريف المذكور
زيادة على ما عرفت من عدم تناوله للمنقول بالغلبة بحث آخر وهو ان الوضع ليس عبارة عن تعيين اللفظ للدلالة
كيف واللفظ انما وضع لنفس المعنى لا للدلالة عليه وجعل اللام للتعليل بان يكون المنقول الغاية مقدرا
مدلولا عليه بالمقام غير صحيح لان غرض الواضع على ما هو المشهور ليس هو الدلالة على المعنى بل التركيب ويمكن الذب
عنه بتكلف وكيك مضافا الى ان التقدير مع كونه خلاف ظاهر العبارة مخالف للاصل والتعريف الصحيح الجامع
للوضع بعد حمله على ما يعم التعيينى والتعينى ان يقال انه تخصيص لفظ بمعنى او اختصاصه به مع هجر المعنى الاول
فينطبق على ما فى المعالم وغيره ويخرج المجاز المشهور كما لا يخفى وسيجئ مزيد بيان لهذا المقام بديعة فائدة الوضع
على ما صرح به غير واحد ليس هو افادة المعانى المفردة بل الغرض منه تاليف الكلام من الالفاظ الموضوعة
لافادة المعانى المركبة المشتملة على النسب التامة والناقصة وذكروا فى وجهه ان الغرض منه لو كان افادة المعانى
المفردة لزم الدور وتقرير الدور على ما فى المنية ان افادة الالفاظ المفردة لمعانيها موقوفة على العلم بكونها
موضوعة لتلك المعانى الموقوف على العلم بتلك المعانى ضرورة تاخر العلم بان اللفظ الفلانى موضوع للمعنى
الفلانى عن العلم بذلك اللفظ وذلك المعنى فلو استفيد العلم بتلك المعانى من تلك الالفاظ لزم الدور ثم

اورد على نفسه بان ذلك بعينه وارد فى المركبات فاجاب عنه بانا لا نسلم ان افادة المركبات لمعانيها
تتوقف على العلم بكونها موضوعة لها بل بوضع المفردات لمعانيها اقول فيه لو قيل ان الغرض من وضع
الالفاظ افادة معانيها المفردة واحضارها فى ذهن السامع من حيث كونها مرادة للمتلفظ بها اندفع الدور
الاول كما لا يخفى واما الدور الثانى فلا يندفع بما ذكره بل بما ذكرنا او بمنع ثبوت وضع المركبات لاستاديته
ولعله اراد ذلك وان كان ظاهر قوله موضوعة خلافه بدليل تصريحه فى موضع آخر بان المركبات لا وضع لها
واجاب التفتازانى عن الدور بان الموقوف على الوضع هو فهم المعنى من اللفظ والموقوف عليه الوضع هو فهم
المعنى فى الجملة وهو وان دفع الدور لكن لا يخفى عدم فائدته فى المقام لان الغرض من وضع الالفاظ لا يجوز ان
يكون فهم المعنى من اللفظ ايض بمعنى مجرد الانتقال والتصور اذ لا يحصل به فائدة التعبير وغرض الكلام لان الغرض
منه هو الكشف عما فى الضمائر ومجرد تصور المعنى من سماع اللفظ مع قطع النظر عن الحكم بارادة اللافظ له
لا طائل تحته ثم ما ذكره المحققون من استحالة كون غرض الوضع مجرد افادة المعنى فانه بين مستحيل ذاتا كما اذا كان
الغرض افادة المعنى مط للزوم الدور البين او عرضا كما اذا كان الغرض افادة العلم من اللفظ لا مط لكونه لغوا
فيستحيل صدوره من الواضع الحكيم ومما ذكرنا ظهر ان ما ذكروه من الاستحالة فى محل بعد كون مرادهم بالافادة
الافادة التصورية دون التصديقية اعنى العلم بكونه مراد اللافظ ولعل ما ذكرناه فى دفع الدور هو الذى
اشاروا اليه من ان الغرض من الوضع التركيبى التعبير عما فى الضماير بالفاظ الموضوعة فافهم
ان الوضع فى الحكمة البالغة يتصف بالاحكام الثلثة الوجوب والامتناع والجواز والواجب هو الوضع
للمعانى التى تشتد الحاجة الى التعبير عنها والممتنع هو الوضع لجزئيات المعانى على ان يكون كل جزئى حقيقى له لفظ
مختص به والجائز هو الوضع للمعانى الكلية التى لا حاجة للانسان الى التعبير عنها الا احيانا والدليل على وجوب
الاول ان المقتضى وهو المصلحة الداعية الى الفعل موجود والمانع مفقود فيجب والا لزم البخل وقبائح اخر
لا تخفى والدليل على امتناع الثانى ان جزئيات المعانى المتخالفة والمتماثلة امور غير متناهية لان مراتب السواد
والبياض وجزئيات مراتب كل نوع من الروائح المختلفة وغيرها من جزئيات اجناس الموجودات امور غير متناهية

لكن

كمراتب الاعداد والاسامى متناهية لتركبها من امور متناهية وهى الحروف ومقابلة المتناهى لغير
المتناهى مستحيل ويظهر من الوجهين وجه امكان الثالث وفيهما نظر اما فى الاول فلان الحكم بالوجوب يتوقف
على العلم بعدم المانع مع العلم بالمقتضى وكلاهما ممنوعان اما وجود المقتضى فلان المصلحة التى ذكرها
انما هى فى وجود الوضع لا فى وضع الواجب لامكان ان يكون ذلك من وضع المخلوق مستقلا او بتوفيق
الخالق واعانته ومع وجود ذلك لا علم لوجود المقتضى لفعل الخالق وهذا لا ينافى القول بان واضع
الالفاظ هو الله لان ذلك نقلى لا عقلى واما وجود المانع فالعلم بعدمه موقوف على الاحاطة التامة بوجوه
الفعل وهو مستحيل للعقول البشرية ولو اريد بالوجوب ما يمتنع عدمه مقابل الامتناع فمع انه خلاف ظ
الدليل اوضح منعا كما لا يخفى ومن اراد اثبات وجوب الوضع فعليه دعوى استقلال العقل بحسنه الملزم
وهى كما ترى ثم ان هذا الاستدلال مبنى على غير اصول الاشاعرة لانه من جزئيات التحسين والتقبيح
العقليين وكذا مبنى على عدم كون دلالة الالفاظ على المعانى ذاتية كما لا يخفى واما الثانى فلما قيل من
ان المركب من المتناهى يمنع كونه متناهيا مع ان امتناع مقابلة المتناهى لغير المتناهى ممنوع وهذه
اسماء العدد اثنا عشر مع عدم تناهى الاعداد والاولى الاستدلال على الامتناع بان الوضع للمعانى الجزئية
مما لا داعى له ولغو لان فى الوضع للكليات غنى عنه وكفاية فيستحيل صدوره من الحكيم الا ان يحتمل
كونه مصلحة من جهة اخرى غير تعبير المعانى يمنع عن الحكم بالعبثية كاكثر الموضوعات التى لا يبلغ العقول
الى مصلحة منعها بديعة ينقسم الوضع بملاحظة سببه الى تعيينى وتعينى وبملاحظة عموم المعنى الملحوظ
حال الوضع وخصوصه الى عام مط وخاص كك او عام من جهة وخاص من جهة اخرى وبملاحظة الموضوع الى
نوعى وشخصى فلنوضح المقال فى التقسيمات الثلثة فنقول اما القسمة الاولى فقد عرفت جملة من الكلام فيها
وان اطلاق الوضع على التعينى مبنى على نحو من التجوز او الاشتراك بحسب الاصطلاح لعدم الجامع بين
التخصيص والتخصص كما لا يخفى وكيف كان فالمراد بالاول اختصاص اللفظ بالمعنى اختصاصا حاصلا من تخصيص
مخصص وبالثانى الاختصاص الناشى من كثرة الاستعمال وانما يتحقق ذلك بالاستعمالات العارية عن القراين

٢

المتصلة فلو استعمل اللفظ فى المعنى المجازى اى مبلغ من الاستعمال وكان الاستعمالات كلها او جلها
مع القرينة المتصلة لم يحصل من مثله النقل الى ذلك المعنى المجازى وتوضيح المقام ان منشا ظهور اللفظ فى
غير ما وضع له انما هو الظن الناشى من الغلبة حيث ان السامع اذا وجد كثرة استعمال اللفظ فى غير معناه
الحقيقى فيغلب على ظنه كون المشكوك فيه من تلك الاستعمالات ومن الواضح ان اتحاد الملحق مع الملحق به
فى الامور التى يحتمل مدخليتها فى الحكم فضلا عن الامور التى علم بمدخليتها فيه كالقرينة فيما نحن فيه شرط فى حصول
الظن من الغلبة فاذا فرض كون الاستعمالات المعلومة مقرونة بالقراين فكيف يحصل الظن بالحاق فاقدها
بها ومن يتوهم حصول الظن من مثله فقد التمس الشىء من فاقده ومن ذلك بان ما فى كلام بعض المحققين حيث
جوز مثل ذلك خلافا لاكثر الاعلام منهم سلطان المحققين والمحقق القمى واستظهر لما ذهب اليه بما اذا
استعمل المتكلم لفظا فى معنى مجازى فى مواضع مع القرينة فانه يقرب ذلك المعنى المجازى الى الذهن بالبداهة
حتى فيما لم يكن هناك قرينة ثم يزداد القرب بزيادة الاستعمالات الى حيث يظهر فى ذلك المعنى المجازى وفيه ان
ذلك القرب انما هو لاجل ظن نصب القرينة الحاق للشىء بالاعم الاغلب فلو فرض علم السامع بعدم نصب
القرينة كما هو المفروض فى المقام فيمنع القرب ثم الظهور الناشى من الاستعمالات المجردة على انحاء
منها ما هو بدوى زائل بمجرد الالتفات الى وضعه الاصلى وكون ذلك الظ معنى مجازيا ومنها ما يبلغ الى حد
يقف الذهن معه بين الحكم بارادته او ارادة المعنى الاصلى الحقيقى توقفا غير زائل بعد التامل ومنها ما
يزول بعد الالتفات الى شهرة استعماله فى المعنى المجازى ويتبع عنده ذلك ومنها ما يتبادر منه الى الذهن
ذلك المعنى المجازى من دون توسيط ملاحظة الشهرة ولو تقديرا والذى يساعد النظر فى كلمات القوم
انحصار الوضع فى الاخير وخالف فيه ايض ذلك المحقق المزبور حيث لم يعتبر فى المنقول هجر الحقيقة الاولية
واعترض بذلك على من حمل الغلبة فى عبارة المعالم على هجر الحقيقة الاولية فالمنقول عنده قسمان احدهما
ما كان المعنى الحقيقى الاولى فيه مهجورا محتاجا فى تفهيمه الى القرينة كساير المجازات والثانى ما كان باقيا
على حقيقته مع صيرورة اللفظ حقيقة فى المعنى المجازى ايض بسبب غلبة الاستعمال وحاصله ان يكون مشتركا

بينهما

بينهما وقد عرفت فساد هذا الكلام فى البديعة السابقة ونزيده البيان انه ان اراد وجود القسم
الاخير بين المنقولات او قول العلماء به فهو فرية بينة لانا لم نجد من المنقولات ما كان مشتركا بين الاولى
والثانوى ولم نجد احدا ايضا ادرجه فى اقسام الوضع لانه ليس من المرتجل اذ المفروض هنا كون الوضع
حاصلا من الاستعمال المجازى المعتبر فيه ملاحظة مناسبة المعنى الحقيقى وليس من المشترك ايض لان
الاشتراك انما يحصل من وضع الواضع دفعة او فى اوقات متقاربة واما ما يحصل من الوضع ومن الاستعمال
المجازى فليس بداخل تحت الاشتراك المعروف وليس من النقل المعروف ايض لان مفهوم النقل آب عن
بقاء الحقيقة الاولية فان قلت بلوغ الاستعمال الى درجة النقل لا يكون الا مسبوقا ببلوغه الى درجة التوقف
اعنى مقام الاشتراك لبطلان الطفرة ومن ثم اثبتوا المجاز المش فى قبال من انكره قلت اللابدية ممنوعة وبطلان
الطفرة لا مساس له بالمقام لامكان بقاء اللفظ على ظهوره فى المعنى الحقيقى مع هذه الاستعمالات الى
ان تبلغ درجة النقل من دون سبق درجة المجاز المش او الاشتراك ومن ثم انكره جماعة كما سيأتى انتهى
وان اراد امكان ذلك فيمكن منعه ايض لان الوضع عبارة عن العلقة الحاصلة بين اللفظ والمعنى على
وجه يوجب كونه علامة له والعلقة ان كانت جعلية حاصلة من الواضع المطلع فيمكن ثبوتها بين اللفظ
والمعنيين او ازيد واما اذا لم تكن جعلية فلا يحصل من الاستعمال المجازى ما لم يغلب على العلاقة الوضعية
ويهجرها ومما يؤيد ما قلنا انا لم نجد لفظا يكون مشتركا بسبب الاستعمالات المجازية بين المعنيين على
ان يكون المنقول منه واحدا والمنقول اليه متعددا وهذا يدل على ان العلقة الغير الجعلية متى لم تبلغ حد
توجب اختصاص اللفظ بالمعنى لم تكف فى صيرورة المعنى حقيقيا واختصاص اللفظ بمعنى ينافى اختصاصه بآخر
مع ان هذا القسم هو بعينه مراد القوم من المجاز المشهور الذى اختلفوا فيه على اقوال ثلثة ولعله
كما يصرح به بعض كلماته ان المجاز المش ما كان اللفظ فيه ظاهرا فى المعنى الحقيقى مع قطع النظر عن الشهرة
وفى المعنى المجازى مع ملاحظتها بحيث يكون ملاحظة الشهرة لها مدخلية فى تصادم الظهورين فيما يساوى
فيه الظهوران من دون ملاحظة الشهرة فهو قسم من المنقول وقد عرفت الاشكال فى امكانه ثم فى وقوعه فالتحقيق

اعتبار هجر الحقيقة الاولية في الوضع التعيني كما هو في الكل او الجل والله الهادي هذا كله في النقل المرجح
واما الراجح فالظ عدم اعتبار سبق الاستعمالات المجازية فيه فيجوز ان يتعين المطلق للافراد الشايعة
او لخصوص بعض الافراد من غير سبق استعماله في خصوص ذلك الفرد حتى يكون مجازا كما سيتضح ذلك في باب المطلق
والمقيد فانتظر واما القسم الثانية فمحصل الكلام فيه ان المعنى الملحوظ حين الوضع اما ان يكون جزئيا حقيقيا اما القسم الثانية
ممتنع الصدق على كثيرين او كليا قابلا للصدق عليها وعلى الاول فاما ان يضع اللفظ بازاء ذلك المعنى الجزئي
من جهة خصوصيته او من جهة كونه مرآتا لملاحظة عنوان كلي وعلى الثاني فاما ان يضع اللفظ بازاء ذلك
المعنى الكلي او يجعله مرآتا لملاحظة افراده المندرجة تحته ويضع اللفظ بازائها والوضع في الاول خاص
من حيث نفسه ومن حيث الموضوع له ايضا ومثاله المعروف وضع الاعلام الشخصية لانها موضوعة لما يمتنع
صدقه على متعدد اذ المراد بالتعدد هو التعدد الفردي دون التعدد الاحوالي فزيد مثلا موضوع لمعنى لا يقبل
التعدد الفردي وهي الذات المتشخصة الخارجية وان كان قابلا للتعدد من حيث الاحوال مثل الصحة والمرض
ونحوهما من الاحوالات المتخالفة ومن هنا ظهر فساد ما توهم من كون وضع الاعلام ايضا عاما كوضع الكليات
نظرا الى كون الموضوع له فيها امرا عاما جامعا لتلك الاحوالات وجه الفساد ان المراد بالعموم والخصوص
في المقام ليس ما يعم العموم والخصوص الاحواليين بل خصوص العموم والخصوص الافراديين وكذا ظهر ان وزان
تلك الاحوالات المتعاورة على معاني الاعلام وزان الخصوصيات العارضة لمعاني اسماء الاجناس في عدم
اعتبارها داخلا في الموضوع له وانما الفرق بينهما ان اسماء الاجناس موضوعة للمعاني الكلية لا في حال الخصوصية
ولا بشرطها بخلاف الاعلام فانها موضوعة للذات الخارجية في حال اقترانها لبعض الاحوال لا بشرطها فلا يؤثر
تبدل الحال الموجود حين الوضع في الموضوع له فاطلاق زيد عليه في حال كبره كاطلاقه عليه في حال الصغر وليس
مبنيا على تعدد الاوضاع ولا على نحو من التسامح كما في اطلاق المقادير على ما ينقص عن حقايقها الاولية نقصا
يتسامح فيه عادة وبعض من لم يتفطن الى حقيقة الحال من الافاضل اضطر في التفصي عن تعدد الوضع او كليته
الى تعسف ركيك وهو اعتبار احد المتشخصات المميزة على وجه كلي في الموضوع له وهو كما ترى مصادمة للبداهة

لان من يضع اسما لابنه لا يخطر بباله التشخص العارض فضلا عن اعتباره في الوضع مضافا الى ان
وضع الاعلام يكون ح كوضع النكرة ضرورة اعتبار احد المتشخصات لا بعينها في مسماها فيكون من القسم
الثالث واما الاعلام الجنسية فقد توهم ان الوضع والموضوع له فيها ايضا خاصان والظ انها من القسم
الرابع لان علميتها كما صرح به المحقق الشريف تقديرية اي حكمية والا فمدلولها مفاهيم كلية كمدلول اسماء
الاجناس وتوضيح المقام انه لو قلنا بان علم الجنس موضوع للماهية الحاضرة في الذهن بشرط الحضور الذهني
كان الامر كما ذكر من كون الوضع فيه شخصيا ضرورة استحالة تصادق الماهية بالاعتبار المذكور الا
نفسها فلا يصدق على فرد فضلا عن افراد كثيرة واما لو قلنا بان العلمية فيه تقديرية كما صرح به المحقق الشريف
وفاقا لبعض الافاضل كما هو الظ ضرورة صدق اسامة على الفرد كاطلاق اسد عليه كان من قبيل الثاني
في عموم الوضع والموضوع له واما النكرة فان قيل بوضعها للماهية وللفرد المنتشر وقيل انه كلي كما ذهب
اليه بعض الاعاظم فلا اشكال في كونه من القسم الثالث واما لو قيل بانها جزئي فهي كونه منه نظرا لان المناط في
عموم الوضع كون المعنى الملحوظ في حال الوضع كليا الا ان يرى ان المناط فيه عدم كون المعنى الملحوظ جزئيا معينا
كالاعلام لا على كونه كليا قابلا للصدق على كثيرين وهو جيد هذا كله مبني على ان يكون النكرة وضعها وضعا
واحدا واما اذا قيل بان الفرد مستفاد من وضع التنوين والماهية من المادة جرى ما ذكرنا الى آخره بالنسبة
الى وضع التنوين واما المدخول فهو من القسم الثالث الآتي وفي الثاني ايضا خاص ولكن الموضوع له عام و
هذا القسم من الوضع غير معهود عند العلماء ولم نجد مصرحا به وان حكي عن بعض بل صرح غير واحد منهم
المحقق الشريف في حاشية العضدي بامتناعه معللا له باستحالة كون الفرد وجها من وجود الكلي وقيل انه يرجع
الى القسم الرابع اذ المعتبر فيه كون الموضوع له عاما سواء لوحظ في نفسه او في ضمن فرده ولكن الظ انه
قسم براسه وهو امر شايع ذايع وليس ببديع ويحتمل ان يكون من هذا القبيل المقادير بناء على كونها حقيقة
في القدر المشترك بين التام والناقص الذي يساوق التام في الفائدة المقصودة بل من هذا القبيل وضع
اكثر المركبات الخارجية فان اطلاقها على الناقص الذي لا يعتني بنقصانه حقيقة في عرف واضعه جلا مع علم

تعدد الوضع ولو بالاصل وتوضيح المرام ان الواضع قد يلاحظ معنى ويضع اللفظ بازائه من حيث كونه
ذلك المعنى كما اذا وضع لفظا للانسان من حيث انه انسان او لزيد من حيث كونه زيدا ويتبع الوضع
ذلك المعنى في العموم والخصوص فاما عام مطلقا او خاص كذلك وقد يلاحظ معنى ويجد فيه معنى آخر ويضع اللفظ اما ال
بازائه لا من حيث كونه ذلك المعنى بل من حيث اشتماله على ذلك الآخر كما اخترع الطبيب معجونا مركبا من امور في
علاج مرض ووضع لفظا بازائه لكن لا من حيث كونه ذلك المركب بل من حيث اشتماله على تلك الفائدة ونظيره
في الاحكام الشرعية المنصوص العلة فالوضع التوقيفي كالحكم التوقيفي قد يكون ثابتا للموضوع لانه ذلك الموضوع
وقد يكون ثابتا له باعتبار مناط موجود فيه وان كان هذا بالمآل اثباتا للحكم لذلك المناط فقوله كل مسكر
حرام مساو لقوله حرمت الخمر لاسكاره في عموم الموضوع الا انهما متفاوتان في كيفية البيان والجعل
فكما ان الحكم في مثل قوله حرمت الخمر لاسكاره يسري الى كل مسكر عند الشارع كذلك الوضع لامر مركب باعتبار
اشتماله لفائدة يسري الى كل ما يفيد فائدة الكل من الاجزاء حتى لو فرض ان فاقد الجزئين او الثلثة مثلا
يؤثر النفع المقصود ولو في حال دون حال دخل تحت المسمى ومن هذا القبيل اطلاق السكنجبين مثلا
على المركب من الخل والسكر مع كون الموضوع له اولا هو المركب من الخل والعسل وهكذا اطلاق اسامي
المعاجين على غير تامة الاجزاء اذا افاد فائدتها ولو في بعض الاحوال فانه في تلك الحالة تندرج تحت الاسم
حقيقة باعتبار عموم الموضوع له وان كان الوضع مختصا بالفرد الاول التام ومن هذا الباب الفاظ
العبادات على المذهب الصحيحي فان اطلاقها على العبادات الصحيحة مع ما بها من الاختلافات الفاحشة
الواضحة في الحقيقة ليس مبنيا على تعدد الوضع ولا على الحقيقة والمجاز بل على الوجه الذي بيناه من
كون الوضع خاصا والموضوع له عاما على احد الاحتمالين كما سنحققه انشاء الله في تلك المسألة والحاصل
ان الوضع اذا تعلق بالفرد باعتبار وجود صفة فيه سرى الى كل ما تجد فيه تلك الصفة اما على وجه الاشتراك
المعنوي بان يكون غرض الواضع من وضعه للفرد كونه مثالا للكلي الموجود فيه وجعله مرآتا لملاحظة
حاله ويكون الموضوع له هو ذلك الكلي كساير المشتركات المعنوية ويكون الفرق بينهما مع عموم الموضوع له

فيهما في كيفية الوضع وفي آلة الملاحظة فان كان الوجه في عدم جعله قسما مستقلا مساواته للمشتركات
المعنوية التي يكون الوضع والموضوع له فيهما عامين في عموم الموضوع له وان تفارقهما في كيفية
الوضع وآلة الملاحظة لزم حصر الوضع في قسمين لان القسم الاخير الذي صرحوا بان الوضع فيه عام و
الموضوع له خاص يساوي الاعلام والمشتركات المعنوية في عموم الموضوع او خصوصه على حسب اختلاف
الجزئيات المندرجة تحت العنوان العام الملحوظ في حال الوضع لان ذلك ينحل الى اوضاع متعددة
فيتبع كل وضع ما تعلق به من الجزئيات في العموم والخصوص وان كان الوجه عدم الفرق بينهما بوجه فقد
عرفت فساده او على الاشتراك اللفظي بان يكون خصوصية الفرد لها مدخلية في الموضوع له عند الواضع
وحصل تعدد الاوضاع من تصرف تبعة الواضع بان استعملوه في غير ذلك الفرد الذي يساويه في الفائدة
على وجه المسامحة والحقيقة الادعائية دون التجوز الى ان صار حقيقة كما هو احد الوجهين في الفاظ
العبادات على القول بوضعها للصحيحة فيكون كساير المشتركات اللفظية الا ان التعدد في المشتركات
جاء من قبل الواضع وهنا جاء من قبل التبعة فظهر ان هذا القسم من الوضع مغاير لبقية الاقسام في وجه
فلا وجه لاهماله مع ابتناء اصل تقسيم الوضع الى اقسامها المشار اليها على رعاية المغايرة في الجملة كما ظهر
ان مرجعه الى قسم خاص من الاشتراك المعنوي او اللفظي ونظير الاول المنصوص العلة على مذهب المشهور
ونظير الثاني المنصوص العلة على مذهب السيد والعلل المسوقة لبيان حكم التشريع كزوال الريح في
غسل الجمعة والحاصل انه لا بد من تربيع الاقسام بل تخميسها لان القسم الاول ليس على حد ساير المشتركات
المعنوية وكذا القسم الثاني ليس على حد ساير المشتركات اللفظية لان الاشتراك فيه انما حصل من تصرف
التبعة وفيها انما حصل من تعدد الوضع من الواضع وكذا ليس على حد المنقول لان المنقول قد عرفت كونه
مسبوقا بالاستعمالات المجازية التي لا ترجع الى المسامحة والادعاء ومنه يظهر انه لا منافاة بين ما
حققناه هنا وبين ما انكرنا سابقا من عدم وجود الاشتراك الحاصل من الاستعمال المجازي في الاوضاع اللغوية
لان الذي انكرناه هو حصول الاشتراك بالتجوز لا بالحقيقة الادعائية فافهم والله الهادي وفي الثالث عام

من حيث نفسه ومن حيث الموضوع له والمناقشة في ذلك بان المعاني الكلية لم توضع لها الالفاظ بلا ملاحظة عمومها على ما هو المختار المحقق في مسئلة المطلق والمقيد بل بلا ملاحظة اهمالها وكونها لا بشرط حتى من شرط الاهمال ركيكة بعد وضوح المراد ورجوع التسمية بالعموم الى الاصطلاح مضافا الى ان عموم الموضوع له لا يستلزم اعتباره فيه وهذا القسم من الوضع لا اشكال فيه ولا خلاف وفي الرابع عام من حيث نفسه وخاص من حيث الموضوع له وهذا موضع المشاجرة بين العلماء فذهب اكثر من تأخر عن العضد الى ثبوته ومحل النزاع كل لفظ لا يستعمل الا في جزئيات مفهوم كلي باعتبار كونها جزئيات ذلك المفهوم واما ما يستعمل في جزئيات مفهوم واحد لا باعتبار كونها جزئيات له فهو لا يتصور الا على وجه الاشتراك اللفظي وقالوا بثبوته في اوضاع المبهمات الثلثة والحروف والافعال الناقصة والتامة بالنسبة الى مدلولها النسبي من هذا القسم وفي المركبات التي اختلف في ثبوت الوضع لها فانها بالنسبة الى مدلولها النسبي مثل الافعال واما المشتقات بالمعنى الاخص كاسمي الفاعل والمفعول فصرح في المعالم بانها ليست من هذا القسم بل القسم الثالث وهو الذي يظهر من اضاء السلطان ونقل عن العضد انها من هذا القسم ولعله اظهر لان المناط على ما عرفت كل لفظ يكون دائم الاستعمال في جزئيات معنى من حيث كونها جزئيات له وهو بعينه موجود في اسم الفاعل ايضا كما يظهر بالتامل وربما يفصل في المقام ويقال ان وضع هيئة فاعل بالنسبة الى جزئياتها الاضافية مما نحن فيه واما وضع تلك الجزئيات الاضافية كضارب القياس الى جزئياتها الحقيقية من قبيل القسم الثالث وهذا التفصيل يمكن استفادته من تعليقة المدقق الشيرواني على المعالم في بحث الاستثناء المتعقب للجمل فارجع ولاحظ وهو جيد لان الضابط الذي ذكرنا يجري فيها كما يجري في المبهمات فهيئة فاعل مثلا وضعها عام والموضوع له هي الجزئيات الاضافية من المتلبس بالمبدأ كالمتلبس بالضرب والقيام واما تلك الجزئيات الاضافية فالوضع والموضوع له فيها عامان ولا غضاضة في ان يتولد من الوضع العام مع جزئية الموضوع له بالاضافة اوضاع عامة من حيث نفسها ومن حيث الموضوع له وبالي ان هذا التفصيل قد صرح به المحقق الشريف في حاشيته على العضد وكيف كان فقد اختلف

بثبوت

في ثبوت هذا القسم من الوضع ونفيه الى قولين وذهب من تقدم على العضد على ما نسب اليهم الى عدمه بل قيل انه اجماع منهم وهو خيرة التفتازاني وبعض اجلة المحققين من السادات قال ولا يعرف العلماء العربية متقدميهم ومتاخريهم وكل من يرجع اليهم من اهل الاصول وغيرهم سواهما الا ما كان الوضع والموضوع له فيه خاصين كالاعلام او عامين كاسماء الاجناس الى ان جاء المحقق العضد فابان عن ضرب آخر من الوضع وهو ما يكون الوضع فيه عاما والموضوع له خاصا وذلك انه وجد الحروف والضمائر واسماء الاشارة ونحوها خارجة عنها اما عن الاول فظاهر واما عن الثاني فلانها لو وضعت للعام لاستعملت فيه يوما لكنها لا تستعمل الا في الخصوصيات اجماعا وظاهر الاستعمال المستمر الحقيقة بل الاجماع منعقد على انها ليست بمجازات فلم يبق الا ان تكون وضعت للجزئيات بملاحظة الكليات وتلاه المحقق الشريف ومن جاء بعده واهل العربية يقولون ان وضعها للكليات وان لم تستعمل الا في الجزئيات وهو قولهم كليات وضعا جزئيات استعمالا او نحو ان ادعى الوضع والتعيين لكل جزئي جزئي دفعة واحدة بملاحظة الكلي كما يزعم هؤلاء حتى يكون الوضع عاما والخاص بمكان من البعد عن طرائق الوضع انما يعرف الناس الوضع التعييني واقصى ما علم من ذلك انها لا تستعمل الا في الجزئيات وذلك كما يحتمل ان يكون الوضع لها ابتداء على ما يقول هؤلاء كذلك يحتمل ان يكون للقدر المشترك بينها وخصها الداعي كما يقول الباقون بل الظاهر ذلك فانه المشبه بالحق بالاعم الاغلب مع ان ائمة اللغة والعربية لا يعرفون سواه وهو قولهم انا للمتكلم وحده ومن للابتداء ولذلك لم يعدوه في متكثر المعنى فكيف يدعى مع قيام هذا الاحتمال بل ظهوره انها موضوعة للجزئيات وهل هذا الا رجم على الواضع وكيف يثبت الوضع بمجرد الاحتمال بل ظهور عدمه وانما طريقه النقل وما يوجب العلم انتهى ما اردنا نقله من كلامه زاد الله في اكرامه وانما لم نقتصر على بعضه لاشتماله على مجموع ما استدل به للقول الثاني وانه مع ما به من البيانات التي لا يليق باحد من ارباب هذا القول سواه ولنقدم على ذكر حجج القولين مقدمات مشتملة على توضيح مقالة الفريقين وبعض ما يتفرع عليها ليكون الدخول على بصيرة الاولى ان ظاهر الفريقين الاتفاق على ان هذه الالفاظ دائمة الاستعمال في جزئيات ذلك المعنى

العام الملحوظ في حال الوضع فلا يجوز استعمالها في ذلك المعنى العام ابدا وهذا على القول الاول لا اشكال فيه لان المعنى اذا لم يكن هو الموضوع له توقف الاستعمال فيه مجازا على الرخصة الشخصية او النوعية التي علم شمولها له ومن هنا لم يطرد التجوز في كل لفظ بالنسبة الى كل معنى مجازي واما على القول الثاني ففيه اشكال لان استعمال اللفظ في المعنى الموضوع له لا يتوقف على رخصة الواضع لان الواضع وظيفته احداث العلقة الجعلية بين اللفظ والمعنى وبعد حصول العلاقة الوضعية يكون اللفظ كالعلامة العقلية في الكشف عن المعنى قهرا وقضية ذلك جواز التعبير به عنه جدا وقد يوجه ذلك بما ذكره المحقق المتقدم ونسبه المحقق الشريف الى ارباب هذا القول من ان عدم الاستعمال انما جاء من منع الواضع حين الوضع حيث اشترط في وضع الالفاظ المذكورة للمعاني المزبورة الكلية ان لا تستعمل الا في جزئياتها وخصوصياتها الخارجية ومرجع ذلك الى ان منع الواضع عن الاستعمال في نفس الموضوع له مانع لا ان الرخصة شرط حتى يرد ما تقدم من ان الاستعمال في المعنى الموضوع ليس بامر توقيفي مراعى برخصة الواضع في الاستعمال والا انسد باب التكلم بالالفاظ الموضوعة خصوصا الالفاظ الغريبة التي لم يتعارف استعمالها في العرف لعدم العلم برخصة الواضع في الاستعمال في شيء منها وانما المعلوم او المظنون نفس الوضع فان قلت اذا كان منع الواضع مانعا كان الرخصة شرطا لان المراد بالمنع ليس هو المنع الصوري بل عدم الرضاء الواقعي فاذا كان عدم الرضا مؤثرا في منع الاستعمال كان نقيضه وهو الرضا والاذن شرطا فيعود المحذور قلت نعم لكن اذا لم يمنع الواضع فالاذن النوعي معلوم من حال الوضاع فيستكشف الشرط وهو الرخصة من شهادة الحال نوعا وهذا مثل علم توقف التصرف فيما يكون هناك شاهد حال على الاذن ومع عدم الجوان في صورة النهي فتأمل فان العلم بالرخصة والوضع معا يحصلان من محاورة اهل اللسان لا يقال اذا كان منع الواضع مؤثرا في الاستعمال فلا بد من احراز عدم المنع في جواز الاستعمال ولو بالاصل مع ان العلم بالوضع كاف في العرف في جوازه من غير الالتفات الى منع الواضع فضلا عن احرازه لانا نقول يكفي في احراز عدمه عدم العلم به او الاصل المركوز

اذهان

في اذهان العقلاء العمل من حيث لا يشعر والحاصل ان ما التزم به الفريقان من دوام استعمالها في الجزئيات وعدم استعمالها في المعاني الكلية لا ينافي القول بوضعها لنفس تلك المعاني الكلية لان الوضع شيء والاستعمال شيء آخر ولا ملازمة بين موردهما في فعل الواضع وجعله فكما ان ترخيص الواضع استعمال اللفظ في المعنى المجازي مشروط عند الواضع بنصب القرينة لئلا يلزم فوت غرض الترخيص واستعمال الالفاظ اللازمة الاضافة في معانيها الحقيقية بذكر متعلقاتها محافظة لخروج الكلام عن حد الافادة التي هو الغرض من وضعها كذلك وضع هذه الالفاظ لمعانيها الكلية مقرون بشرط عدم استعمالها الا في جزئياتها اذ لا فرق بين تعيين اللفظ للاستعمال وبين تعيينه للمعنى فاذا جاز الاشتراط في الاول جاز في الثاني هذه غاية ما يحسن في توجيه الاشتراط المزبور على القول بوضعها للمعنى العام وهو بعد كلام خال عن التحصيل اما اولا فلان هذا الاشتراط لا يتصور له فائدة بخلاف اشتراط القرينة في الدلالة على المعنى المجازي لتوقف الدلالة عليها وكذا اشتراط ذكر المضاف اليه في الاسماء اللازمة للاضافة فانه مما يتوقف عليه كون الكلام مفيدا مع ان ادعاء اشتراط الواضع نصب القرينة في المجاز وذكر المتعلق والمضاف اليه في الاسماء اللازمة الاضافة مجازفة اذ الظاهر انهما ثبتا من مساس حاجة المتجوز والمتكلم بتلك الاسماء اليهما ضرورة ان الاخلال بهما نقض لغرض التكلم لا لغرض الوضع فان قلت فائدته اختيار احد الطريقين في جعل الكاشف والمعرب عن المعاني الجزئية اذ لولاه لوقع في طريق آخر اطول وهو تعدد الوضع قلنا اولا ان انفتاح باب المجاز في الالفاظ يوجب انسداد بابها ففي ترخيص الواضع في اصل المجاز غنى وكفاية عن اختيار احد الطريقين وثانيا ان تعدد الوضع على نحو الاجمال ليس باطول من الاشتراط المزبور فاشتراط الاستعمال في الجزئيات بمنزلة الوضع لها وكل منهما قائم بغرض الواضع اعني جعل الكاشف من غير تفاوت في الاختصار والاطالة وثالثا ان الكلام في ابداء الفائدة لهذا الاشتراط من حيث تضمنه لمنع الاستعمال في المعنى الموضوع له العام لا من حيث اشتماله على جعل الكاشف للجزئيات وما ذكرتم فانما يصلح فائدة له من الحيثية الاخيرة دون الاولى كما لا يخفى للمتامل فان قلت

فائدته عدم الوقوع في محذور التجوز مثل كلفة ذكر القرينة ونحوها ومحذور الوضع ايضا لان هذا الاشتراط
من الواضع بجعل اللفظ ظاهرا في المعنى الجزئي كظهور اللفظ في المعنى الحقيقي من غير حاجة الى تكلف القرينة
كما نص عليه المحقق المتقدم في طي كلماته فما فائدته هي فائدة وضع الالفاظ قلنا تلك المعاني الجزئية لا تنفك
عن القرائن المعينة وهي من لوازم وجودها كيف والجزئي لا يكون جزئيا الا بالمشخصات فلو كان الواضع قد اهمل
الاشتراط المزبور واكتفى بترخيص الكلي في التجوز لم يلزم ح شيء ازيد مما يلزمهم على تقدير الاستعمال من شرط
الواضع واما ثانيا فلان هذا الاشتراط امر غير معلوم ونص الواضع عليه امر غير ثابت فينفي بالاصل الا ان
اصالة عدم الوضع يعارضه لان الامر دائر بين الاشتراط المزبور وبين الوضع للجزئيات لانا نقول لا اشكال
ولا خلاف في ثبوت وضع في الجملة وانما الاشكال في تعيين الموضوع له ويترتب على الاصل المذكور بطلان
القول المزبور ايضا لانه لا ينفك عن هذا الاشتراط عند الجماعة لا يقال القدر المسلم انما هو وضع واحد
لا الاوضاع المتعددة لتعدد المعاني الجزئية فاصالة عدمها تعارضه بل تقدم عليه لانا نقول الوضع الواحد
المنحل الى الاوضاع المتعددة حادث واحد وليس بحوادث متعددة والحاصل ان الوضع لمعنى عام او
لجزئياته بجعله آلة لملاحظتها في مرتبة واحدة من حيث التعدد والاتحاد واصالة عدم الوضع في كل
منها معارض بالاصالة في جانب الآخر نعم على التقدير الثاني الوضع سبب لحصول اوضاع متعددة للفظ واحد
لكن الاصالة في المسبب لا يجري مع جريانها في السبب كما تقرر في محله الا ان يقال ان الاصل السببي في المقام مبتلى
بالمعارض فيلاحظ جريان الاصل في المسبب فان قلت يعلم الاشتراط من محافظة اهل العرف لعدم الاستعمال
في الجزئيات وعدم الاستعمال في المعنى العام واساوا التزامهم بذلك قلت كلا لالتزام اعم من ان يكون مستندا
الى الوضع او الاشتراط والعام لا يدل على الخاص نعم لو ثبت الوضع للمفاهيم الكلية امكن اثبات شرط
الاستعمال في الجزئيات من محافظة اهل اللسان فهذا الكلام له وجه بعد تمامية ما يأتي من الادلة فقد
تحقق ان القول المذكور اعني القول بوضعها لتلك المعاني العام مشروطا بعدم استعمالها الا في الجزئيات
كلام ظاهري لا ينبغي صدوره من المحققين وقد بني صحة القول المزبور على جواز المجاز بلا حقيقة مثل

الرحمن

الرحمن والافعال المنسلخة عن الزمان فان استعمال هذه الالفاظ في الجزئيات وان لم يكن على وجه
التجوز على ما يدعيه بعض كما سيجيء لكن المصحح للمجاز بلا حقيقة يصحح كون الموضوع له هي المعاني
الكلية مع عدم استعمال الالفاظ المذكورة فيها وفيه مضافا الى ابتنائه على اصل نظري شاذ انه انما
يتم لو كان المراد بالمجاز بلا حقيقة المجاز بلا حقيقة سابقة ولاحقة واما اذا كان المراد المجاز بلا حقيقة
سابقة فجوازه لا يستلزم صحة هذا القول كما لا يخفى لانه يستلزم مجازا لم يسبقه حقيقة ولا يلحقه ايضا
مع ان المجاز بلا حقيقة ولو وصل الى درجة النقل كما هو المقصود في المقام يجوز استعماله في المعنى الموضوع له
مجازا وليس الحال كذلك فيما نحن فيه والذي يمكن ان يوفق في دفع الاشكال على القول المزبور هو ان تلك المعاني
الكلية الملحوظة آلة لتعرف جزئياتها او معاني انشائية غير قابلة لاستعمال اللفظ فيها مع محافظة
ما يعتبر فيها من حقيقة الانشاء سواء كانت هي بانفسها موضوعا لها او كان الموضوع لها جزئياتها او
متضمنة للانشاء بيانه ان المعاني على قسمين احدهما ما ليس حاصلا من فعل المتكلم ولا داخلا تحت افعاله بحيث
يكون موجده ومخترعه هو المتكلم وذلك كالماهيات الكلية او الجزئية التي يحكى عنها الالفاظ والثاني ما
كان حاصلا من فعله وداخلا تحت افعاله الاختيارية نظير سائر افعاله القائمة بجوارحه مثل الحركة والسكون
والاكل والشرب ونحوهما فكما ان للانسان افعالا اختيارية يوجدها بجوارحه كذلك له افعال اختيارية
يوجدها بقلبه ونفسه الناطقة وهذا معنى ما يأتي في بحث الانشاء انها فعل يفعل بالقلب فهذا مثل الطلب
ونحوه من المعاني الانشائية فانها حقيقة افعال للمنشئ يصدر منه حين صدور اللفظ والمضايقة عن كون
الطلب من مقولة الفعل لانه عين الارادة التي هي عبارة عند المحققين عن التصديق والاذعان بالنفع
والمصلحة لا يضر بما نحن بصدده وكما يجب في الحكمة وضع اللفظ بازاء الطائفة الاولى كذلك يجب بازاء
الطائفة الثانية لان التعبير عنها ايضا من اشد حوائج الانسان كالتعبير عن الطائفة الاولى من غير فرق لكن
التعبيران مختلفان من حيث الكيفية لان التعبير عن الاولى باللفظ عبارة عن تصورها واحضارها في
في الذهن عند صدور اللفظ وعن الثانية عبارة عن ايجادها وخلقها واختراعها عنه ومن الواضح ان

الايجاد والاختراع لا يتعقلان على كليتهما وعمومها فمتى كان لفظ موضوعا بازاء شيء من المعاني الانشائية
امتنع استعمالها في نفس ذلك المعنى الانشائي على عمومه بل لا بد من استعماله في جزئي من جزئياته تحقيقا
لحقيقة الاستعمال لان الاستعمال في المعنى الانشائي عبارة عن ايجاده عند التلفظ باللفظ الموضوع بازائه
وايجاد المعنى على كليته بمعنى كون ذلك الموجود كليا امر مستحيل لان الكلية مما لا تتصف بها المعاني الموجودة بالبداهة
بالبداهة فعدم استعمال الصيغة افعل في الطلب الكلي الذي هو آلة لملاحظة افراده الخارجية ليس لاجل رجوعه
الى شرط وضعي على القول بكونه الموضوع له بل لعدم قابليته للاستعمال بالمعنى الذي عرفت معناه واتضح
الحال من التأمل في مفهوم الطلب وحقيقته وايجاده فان مفهوم الطلب ليس معنى انشائيا غير قابل للاستعمال
على كليته ولذا يستعمل فيه اللفظ الذي وضع بازائه من غير اعتباره في فرد خارجي وكذا لفظ الايجاد بخلاف
حقيقة الطلب فانه معنى انشائي لا يقبل الاستعمال على كليته فمتى اريد الاتيان بكاشف عن مفهوم الطلب
اتي بلفظ الطلب ومتى قصد التعبير عن حقيقة الطلب واستعمال اللفظ فيه لزم ايجاد الطلب مقارنا للكاشف
ومثل الطائفة الاخيرة المعاني المركبة من الطائفتين كمدلول صيغة افعل ومادته فانه معنى خارجي غير
انشائي مقرون بمعنى انشائي اعني الطلب فهذه ايضا لا يتصور استعمال اللفظ فيها على كليتها الملحوظة
حال وضع اللفظ لها اذا تحقق ذلك فنقول ان المبهمات انما وضعت لامور مقرونة بمعان انشائية
فلفظة هذا موضوعة لمذكر عاقل مقرونا بانشاء الاشارة الخارجية اليه لا المشار اليه المذكر فان اريد
التعبير عن المشار اليه اتي بلفظ المشار اليه ولم يجز استعمال هذا ح وكذا الضمائر فان هو مثلا موضوعة
لمذكر غائب مقرون بالعهد الفعلي ومرجعه ايضا الى نحو اشارة خاصة ولو كانت على وجه الغيبة لا للمذكر
الغائب وانا مثلا موضوعة للمتكلم في حال ايجاد الكلام الذي هو معنى انشائي كسائر الافعال وانت موضوعة
للمخاطب في حال المخاطبة وكذا الموصولات فانها موضوعة لشيء مبهم مقرون بذكر صلته الكاشفة عن
حقيقته لا للمتعين بصلته وان اريد التعبير عن المشار اليه او المذكر الغائب او المتكلم او المخاطب او المتعين
بصلته لم يجز استعمال تلك المبهمات حينئذ بل وجب الاتيان بالفاظ اخر مثل المشار اليه والمذكر الغائب والمخاطب

والمتعين

والمتعين بصلته لانها لم توضع لها انفسها بل لها في حال مقارنتها بتلك المعاني الانشائية على
اختلاف كيفيتها وقول النحاة ان هذا موضوعة للمشار اليه المذكر وانا مثلا للمتكلم بيان لما
يتعلق بها تلك المعاني الانشائية لا انها معانيها مطلقا الا ترى ان علماء البيان جعلوا اسماء الاشارة
والموصولات والضمائر من اسباب تعريف المسند اليه او المسند فان ذلك مبني على كون اسم الاشارة
وسائر المبهمات ماخوذا في معانيها التعيين الذي هو معنى انشائي على اختلاف كيفيته لا انها
موضوعة للمعاني المتعينة كالاعلام ثم واما الحروف فالمعنى العام الملحوظ حال وضعها وان كانت
من قبيل الطائفة الاولى كما يظهر بالتأمل الا انها موضوعة على القول المزبور لحقيقة ذلك المعنى
العام الخارجية لا لمفهومه والا كانت معانيها مستقلة بالمفهومية كما تقدم توضيحه في رد المحقق
المتقدم فالمعنى العام الملحوظ في وضع من مثلا عنوان الابتداء الآلي اي ما كان صفة الآلية ثابتة
له في الخارج لا المفهوم الابتدائي كلفظ الآلة ومن الواضح ان الاستعمال في ذلك المعنى العام الملحوظ على
كليته امر مستحيل ضرورة منافاة اعتبار الآلية الفعلية للكلية كما لا يخفى وهكذا الكلام في مدلول
الافعال والمركبات الاسنادية فانها بالنسبة الى مداليلها النسبية وضعها كوضع الحروف ومعانيها
كمعانيها امور اضافية نسبية قائمة بالمنتسبين على اختلاف كيفياتها والمعاني النسبية انما تكون
تلك المعاني بعد ذكر اطرافها فكيف يعقل استعمال اللفظ فيها على كليتها الملحوظة في حال الوضع
كما مر توضيحه في البديعة السابقة ومما ذكرنا واطلنا ظهر ان ما اورد على القول المزبور من عدم استعمال
لفظ هذا مثلا في ذلك المعنى العام الملحوظ حين الوضع اعني المشار اليه الكلي قط وعدم استعمال
الموصول في كلي المتعين بصلته ابدا وعدم استعمال انا مثلا في كلي المتكلم راسا فكيف تكون هي
الموضوع لها مبني على نحو من الاشتباه والغفلة عن حقيقة ذلك المعنى العام الملحوظ حيث توهم انه في
اسماء الاشارة مثلا المشار اليه وفي الضمائر هو المتكلم والمخاطب والغائب وفي الموصول هو المتعين بصلته
ولم يتفطن الى ان تلك المعاني العامة الملحوظة في حين الوضع معان اعتبر فيها المعاني بالامور الانشائية

من الاشارة والخطاب والتعيين اى حقيقة هذه الامور وفعليتها التى هى افعال المتكلمين وبذلك يظهر وجه بنائها لان هذه المعانى الانشائية اعتبرت فيها من حيث تعرف حال متعلقاتها كالمعانى الحرفية فبنيت لاجل تضمنها للمعانى النسبية الآلية شمراة بيان معانى المبهمات والحروف والافعال على الوجه الذى حققنا من نفائس التحقيقات وهو قريب مما ذكره بعض اكابر المحققين بل يمكن دعوى اتحادهما بالمآل وان كان ظاهر بعض بياناته يقضى بالمغايرة وانضح بان مرجع ذلك الى كون الموضوع له هى الخصوصيات لان الذات المقرونة بالاشارة الفعلية ليست مفهوما كليا قابلا للصدق على كثيرين وكذا ذات الشئ المتعين بصلته تعينا فعليا وكذا غيرها من المبهمات فاين كون الموضوع له كليا مع هذا التحقيق على ما صرح المحقق المزبور توضيح ذلك انه يقول اعتبر فى مدلول لفظة هذا مثلا الاشارة الفعلية ولهذا لا يستعمل الا فى الجزئيات لتوقف الاشارة الفعلية على متعلق خاص فيرد عليه انه ان اريد اعتبار مفهوم الاشارة فى مدلوله فهذا لا يتوقف على متعلق خاص وان اريد مصداقها فهو جزئى لا محالة وهكذا الكلام فى مدلول لفظ الامر فان المعنى العام الملحوظ فى حال الوضع ان كان هو مفهوم الطلب فهو ليس من قبيل الانشاء حتى يمتنع استعمال اللفظ فيه على كليته التى كانت عليها فى حال الوضع وان كان هو مصداق الطلب فهو جزئى لا محالة والحاصل انه فرق بين مفهوم الوجود ومصداقه وكذا مفهوم الايجاد والانشاء ومصداقهما والمفاهيم كلها امور عامة قابلة لاستعمال اللفظ فيها والمصاديق كلها جزئيات خارجية لا عموم فيها والله الهادى المقدمة الثانية انه لا ريب ولا خلاف فى ان اوزان استعمال الالفاظ المزبورة فى جزئيات تلك المعانى العامة الملحوظة فى حال الوضع ليس على وزان استعمال الالفاظ فى معانيها المجازية المتعارفة من حيث تبادرها من الالفاظ وعدم الاحتياج الى تاول او قرينة كما فى المجازات بل قد عرفت فى كلام السيد المتقدم نقل الاجماع على عدم كونها مجازات والجمع بين هذا وبين القول بانها افراد للموضوع له لا ينفك عن غموض وخفاء ولذا صرح المدقق الشيروانى فى تعليقاتها على المعالم بان استعمال الحروف فى المعانى الجزئية على القول بوضعها للمعنى العام مجاز وقد يجمع بينهما باحد وجهين

احدها

احدهما ما اورده بعض المحققين وبنى عليه تزييف مقالة الشيروانى من ان استعمالها فى الجزئيات على هذا القول من قبيل استعمال الكلى فى الفرد ثم استناد فهم الخصوصية الى امر خارج عن حاق اللفظ وانتصر لذلك بان المراد من لفظ هذا ونظائرها من المبهمات فى ساير الموارد ليس الا امرا واحدا وان انطبق ذلك على امور مختلفة وقال فى موضع آخر ان المفهوم من الذى فى جميع استعمالاته هو نفس الشئ واما الاختلاف فى الخصوصيات الماخوذة معه وثانيهما ما ذكره السيد المتقدم الذى اختار هذا القول قال بعد ما اورد على نفسه بانه لو صح ذلك لكان استعمالها فى الجزئيات مجازا وليس كذلك اجماعا ما حاصله ان مراد القوم بعدم كونها مجازات عدم افتقار دلالتها عليها الى نصب القرينة وهو كذلك لان الاستعمال اذا كان عن شرط وضعى وعن تعيين الواضع وضعه من غيره مقرونا بما لا يفارقه من الخصوصيات اللازمة لجرى عليه حكم الحقيقة وليس مرادهم بعدم كونها مجازات عدم استعمالها فى غير ما وضع له كيف وهم قد صرحوا بانها موضوعة للمعانى الكلية وكيف يجامع ذلك مع القول بانها مستعملة فيما وضع له فالجمع بين قولهم هذا وعدم كونها مجازات لا يتيسر الا بما ذكرته ثم قال وان ابيت عن ذلك قلنا انها واسطة بين الحقايق والمجازات من حيث وجود خواصهما فيها فمن حيث عدم كون المتبادر منها سوى الجزئيات تكون كالحقايق ومن حيث كونها مستعملة فى غير ما وضعت له كالمجازات بل نقول انها حقايق اى مشتملة لملاك الحقيقة ومناطها الذى هو الاستغناء عن القرينة فى افادة المراد واثبات حقيقة ثالثة غير مشمولة لحدها المعروف ليس باصعب من اثبات وضع جديد غير معروف عند اهل العربية انتهى كلامه رفع مقامه مع تهذيب وتحرير اقول اما التوجيه الاول ففيه اولا ان القول به فى جميع المبهمات مشكل لان اسم الاشارة يدل بنفسها على الذات المشار اليها من غير الالتفات الى الخصوصيات المكتنفة لها الوجدان السليم قاض بان تلك الذات لا تستفاد من طريق تعدد الدال والمدلول وكذا الضمائر واما الحروف فقد عرفت ان خصوصية ذكر المتعلق ليست دخيلا فى الدلالة بل فى المدلول كما مر نعم ما ذكره يمكن اقامته فى مثل الذى ونحوه من الموصول لكن الكلام ليس فى خصوصه فان قلت ليست لفظة هذا مثلا اسما

ثان لذات زيد مثلا حتى يكون دلالتها عليه كدلالة لفظ زيد بل دلالتها على ذات زيد عند الاشارة اليه من قبيل دلالة الكليات المستعملة فى الافراد عليها بقرينة المقام لان هذا فى حال الاشارة الى ذات زيد انما تدل على ذات مقرونة بالاشارة الفعلية وخصوصية الزيدية تستفاد من الحس والاشارة الحسية كما ان لفظ الرجل اذا اشير الى ذات زيد تدل على ماهية الرجل وخصوصية الزيدية تستفاد من اللام العهدية فحال اسماء الاشارة كحال ساير الالفاظ الكلية المستعملة فى الفرد مع استناد الخصوصية الى امر خارج عن حاق اللفظ قلت الفرق بين هذا ولفظ زيد هو ان لفظ زيد يدل على الذات المتشخص ساكتا عن جميع الامور الخارجة عن حاق الذات بخلاف هذا فانه وزان اللقب والكنية فى الدلالة على تلك الذات مع الدلالة على كونها محل الاشارة الفعلية فاشعارها بامر خارج عنها من مدح او ذم او بنوة او ابوة وذلك لا يوجب عدم استفادة الخصوصية من حاق اللفظ كما لا يوجب ذلك فى اللقب والكنية ومنه يظهر فساد التنظير بمثل الرجل اذا اريد به زيد بطريق العهد وعلى هذا القياس حال الضماير مضافا الى ان جعل فهم الخصوصية مستندا الى امر خارج عن حاق الالفاظ خروج عما اتفق عليه الفريقان من كون المستعمل فيه خاصا لان هذه الالفاظ تكون مستعملة فى المعنى العام الكلى حينئذ الا ان يقال الاستعمال فى الخصوصية فى اصطلاح القوم ما يعم مثل ذلك التاويل ان غرضهم من كون المستعمل فيه خاصا عدم استعمال هذا مثلا فى مفهوم المشار اليه على وجه يتعلق به الحكم على كليته وانها مستعملة فى المفهوم المشار اليه على وجه يتعلق به الحكم بفرده المستفاد من القرائن اللازمة لمجارى استعمالاته وكلاهما كما ترى لا يلايم ظاهر كلامهم وتصريحهم بعدم استعمالها الا فى الجزئيات لان الظاهر منه كون المستعمل فيه هو خصوص الفرد من حيث خصوصيته هو المحسوس المشاهد وكثير ما جعلوه من هذا الباب واما التوجيه الثانى فلم نصل الى لبه وحقيقته سوى الاعتراف باستفادة الخصوصية من اللفظ لكن بواسطة القرينة اللازمة التى اشترطها الواضع كما فى ساير المجازات وان الفرق بينها لزوم القرينة وشرط الواضع فى المقام دون ساير المجازات وهو موافق لما سمعت من المدقق الشيروانى الا ان يقال ان غرضه ارجاع القرائن اللازمة الى مقدمات وجود المدلول لا الدلالة نظير ما سلكناه واستظهرناه من كلام المحقق الشريف فى الحروف

بان يق

بان يق ان ذكر الخصوصيات انما هو لاجل تحصيل حقيقة الفرد التى هى المستعمل فيها لا لاجل توقف الدلالة عليه كتوقف دلالة اسد على الرجل الشجاع على ذكر يرمى وبالجملة فرق بين توقف الدلالة على الشئ وبين توقف المدلول عليه فان الدلالة مستندة الى حاق اللفظ فى الثانى وان لم يحصل المدلول بدون ذكر ذلك الشئ الذى يتوقف عليه تحقق المدلول لان مثل ذلك لا يعد افتقارا الى امر خارج عن اللفظ ولذا ذكرنا وفاقا للمحققين ان ذكر المتعلق فى الحروف ليس مما يتوقف عليه الدلالة ابتداء بل بواسطة افتقار المدلول والمناط فى كون الدلالة مستندة الى امر خارج لا الى حاق اللفظ هو كون القصور فى الدال ابتداء لا بواسطة قصور المدلول سواء كان ذلك المدلول هو الموضوع له كما فى الحروف او الموضوع له غيره كما فى المقام فنقول لولا حضور المشار اليه وتشخصه بالاشارة الحسية لم يحصل حقيقة المشار اليه الكلية الذى هو المعنى العام الملحوظ فى الوضع فلا يحصل الاستعمال فى ذلك المعنى ايضا وكذا لو لم يذكر الصلة بعد ذكر الموصول لم يمكن الاستعمال فى ذلك المعنى العام الملحوظ فى حال وضع الموصول اعنى الشئ المتعين بصلته تعينا فعليا وهكذا الى ساير المبهمات وما يضاهيها فهذا القسم من الوضع الذى نتكلم فيه وفى هذا البيان ينقدح فساد جل الايرادات الموردة على هذا القول بل كلها فاحفظه واغتنم المقدمة الثالثة ان ترخيص الواضع استعمال اللفظ فى غير المعنى الموضوع له وبالجملة العدول عن الوضع الى الترخيص لا بد ان يكون لاحد امرين اما الاستراحة عن كلفة الوضع مع توسيع دائرة التعبير او التوصل الى فوائد التجوز كالمبالغة ونحوها من المزايا التى ترجع الى وجوه البلاغة اما الاول فهو انما يتصور فيما اذا حصل من ترخيص واحد اجمالى جواز التعبير بلفظ واحد عن معان متعددة ولم يحصل ذلك من وضع واحد كذلك كما هو الشان فى المجازات لان ترخيص استعمال اللفظ فى جزئيات احدى العلائق المعهودة على القول بكون المجازات متلقاة من الواضع بالوضع النوعى الذى هو عبارة عن الترخيص المزبور تصير منشأ لصحة التعبير بلفظ واحد من الجزئيات المندرجة تحت تلك العلاقة فبذلك الترخيص الواحد الاجمالى لا يتيسر ذلك بايثار طريق الوضع لان الوضع للامور المتخالفة لا يكون الا باوضاع متعددة الا ان يق ان المترتب على

الترخيص المذكور انما هو التعبير عن المعنى الكلي كالمنابر والمجاور ونحوهما واما الجزئيات المستعملة فيها
الالفاظ المجازية فانما تستفاد من قرائن المقال او المقام فليس ترخيص الواضع استعمال لفظ اسد مثلا
فيما يشابه معناه الحقيقي كالشجاع سببا لجواز التعبير عن معان متعددة بلفظ اسد مجازا بل عن معنى واحد
وهو كلي المشابه وان كان المستعمل فيه هو خصوص زيد وعمرو ونحوهما من افراد الشجاع فان الخصوصية
ليست مما يتعلق بها الترخيص تفصيلا او اجمالا بل من الامور اللازمة للاستعمال وليست ايضا موردا
للاستعمال من حيث الخصوصية حتى يلزم سبك المجاز من المجاز كما توهم بعض الاجلة فقال ان نحو رايت اسدا يرمى
مجاز منسبك من المجاز والعلاقة في الاول مشابهة وفي الثاني العموم والخصوص لان ذلك مبنى على ارادة خصوصية
زيد الشجاع مثلا من لفظ اسد والمنع فيه مجال واضح ولا ريب ان الوضع الواحد مكان الترخيص المزبور ايضا
يفيد هذه الفائدة في جميع الالفاظ الكلية فيكون اولى من الترخيص لاغنائه عن القرينة المعينة اللازمة
على هذا التقدير كقرينة التجوز على تقدير الترخيص فيكافؤ الاحتمالان ويتوقف الترجيح على التبعو
لكون الوضع والترخيص كليهما توقيفيين لكن يمكن ترجيح جانب الوضع لانه الاصل في الافادة والاستفادة
وان كان المجاز ايضا كثيرا فانه بالنسبة الى الوضع اقل قليل وح فينحصر فائدة ترخيص الاستعمال في
غير ما وضع له في الثاني وهو التوصل الى المبالغة ونحوها من وجوه البلاغة فح لو لم يترتب على
الترخيص المزبور هذه الفائدة كان صدوره من الواضع قبيحا هذه حال اختيار طريق الترخيص
واما اختيار طريق الوضع فالاصل فيه ان يكون لغرض الاستعمال في الموضوع له والا فلا طائل
تحته نعم بعض من جوز المجاز بلا حقيقة ذكر ان الوضع قد يكون لاجل الاستعمال فيما يناسب الموضوع له
وحاصله التوصل الى فوائد المجاز فح كان الاستعمال في غير الموضوع له لاجل ملاحظة المناسبة
بينه وبين الموضوع له كان الوضع لاجله لغوا قبيحا اذا لم يترتب عليه الاستعمال في الموضوع له اصلا
والحاصل ان وضع لفظ لمعنى اذا لم يقصد منه الاستعمال في ذلك المعنى او فيما يناسبه مع ملاحظة
المناسبة لتحصيل بعض المزايا المخصوصة لان الاستعمال في ذلك المناسب ان كان ناشئا عن وضع اللفظ

بازائه

بازائه فهو اولى من ان يكون ناشئا عن وضع اللفظ بازاء ذلك المعنى فلا يصلح الاستعمال المزبور غرضا
لفعل الواضع اعني الوضع لذلك المعنى ومنه يظهر ان القول بان الغرض من وضع الالفاظ المتنازع فيها
للمعاني الكلية الاستعمال في جزئياتها من دون ان يكون في الاستعمالات فوائد المجاز في غاية السخافة
اذا تمهدت المقدمات قلنا ان المختار من القولين هو القول الاول ويدل عليه وجوه ثلثة الاول انه لو كانت
تلك الالفاظ موضوعة للمعاني الكلية لصح استعمالها فيها بلا ريب لان جواز الاستعمال من اللوازم الظاهرة
للوضع مع ان استعمال هذا في كلي المشار اليه المذكر واستعمال انا في كلي المتكلم واستعمال الذي في كلي
المتعين بصلته امر غير معهود بين الاوايل والاواخر بل غير صحيح في العرف واللغة واجيب عنه بوجوه الاول
ان عدم استعمال هذه الالفاظ في معانيها الكلية انما هو من جهة شرط الواضع ذلك وضعه منه في حال
الوضع والملازمة بين الوضع والاستعمال انما تثبت اذا لم يمنع الواضع منه واما مع المنع فالمتبع
هو ما قرره الواضع ولا يسعك عنه والثاني ان عدم الاستعمال انما هو من جهة قصور تلك المعاني الكلية
عن صلاحية الاستعمال فيها لا لمنع الواضع والاستعمال انما يلازم الوضع اذا كان الموضوع له قابلا
له واما مع عدمها فالمتعين هو الاستعمال في افراده وقد سبق وجه عدم القابلية بما لا مزيد عليه اقول
ويرد عليهما ان الوضع ح فعل سفهي لا ينبغي صدوره من الواضع لان الوضع لمعنى بشرط عدم الاستعمال
فيه او لمعنى غير قابل للاستعمال لا يترتب عليه فائدة فان قلت فائدته التعبير عن جزئيات ذلك المعنى قلت
هذه الفائدة تقتضي وضع اللفظ لتلك الجزئيات لا لكليها ثم الاستعمال فيها بطريق التجوز فاي فائدة في
كون الموضوع له شيئا والمستعمل فيه شيئا آخر فان قلت فائدته ادراك مزايا المجاز قلت فوائد التجوز لا
تدرك الا اذا احتمل المخاطب حين سماع اللفظ ارادة المعنى الحقيقي حتى يكون العدول عنه الى المعنى المجازي
بواسطة القرينة سببا لحصول بعض المعاني واما مع علم المخاطب بعدم ارادة المتكلم المعنى الموضوع له في
اول الامر فلا يترتب عليه سوى ما يترتب على العلم بالوضع من محض الانتقال الى المعنى مع انك عرفت ان استعمال
هذه الالفاظ في الجزئيات ليس مبنيا على ما يبتني عليه سائر المجازات هذا مضافا الى ما في الاول من الايراد الذي

الآلية لان الآلة قد تلاحظ بالاستقلال وقد تلاحظ بالتبع وقد مر شرح ذلك فيما تقدم عند تحقيق معنى
الحروف فمجرد كونها معان آلية لا يكفي في عدم استقلالها وقد تقدم ايضا كلام صاحب المحصول في توضيح
عدم استقلال الحروف بالمفهومية مع كونها معان كلية فارجع وتامل وحاصل الكلام في تزييف الجواب
وتزييف ما ذكره صاحب المحصول هو ان كلمة من ان كانت موضوعة لمفهوم الابتداء الآلي فعموم الموضوع له
مستقيم ح لكن مفهوم الآلة معنى مستقل فضلا عن مفهوم الابتداء الآلي وان كانت موضوعة لمصداق
الابتداء الآلي اي للابتداء المتصف بالآلية الفعلية فعدم الاستقلال ح مسلم دون الكلية وقد يجاب
ايض بان ما اتفق عليه اهل العربية من عدم استقلال معاني الحروف يراد به عدم استقلال ما قصد
منها في مجاري الاستعمالات اذ ليس المعنى سوى ما قصد من اللفظ والا فنفس الموضوع له مع قطع النظر عن
الاستعمال والارادة لا يصدق عليه المعنى وجوابه ايض قد اسلفناه حيث قلنا ان ظاهر علماء العربية ابداء
الفرق بين الحروف والاسماء في نفس المعنى الموضوع له دون المستعمل فيه الثالث ان الاصل في الاستعمال المسنر
الحقيقة وقد اعترف به مدعيا عليه الاجماع السيد المتقدم في محله عند اتحاد المستعمل فيه والشك في كونه
الموضوع له او الموضوع له غيره ولا ريب ان المقام من مجاري الاصل المزبور الرابع ان القول بانها موضوعة
لنفس المعاني الكلية ترجم على الغيب لان طريق العلم به مسدود باعتبار عدم جريان شيء من طرق الوضع
الآتية فيه اما التبادر فباعتراف الكل وكذا عدم صحة السلب نعم قد يتخيل امكان ثبوته باخبار اهل اللسان
كما في ساير الالفاظ وهو اشتباه جلي لان اخبار اهل اللسان مبني على ما يجدونه في المحاورات والاستعمالات
فاذا علمنا بعدم استعمال اللفظ في معنى قط كان اخبارهم بوضع اللفظ له ساقطا عن درجة الاعتبار
هذا اذا كان اخبارهم حجة من غير افادة العلم واما على تقدير عدم الحجية كما هو الحق فالامر اوضح مضافا
الى ما ستعرفه من منع حجية اخبارهم بذلك هذه ما استحسنته من وجوه القول المشهور المنصور وماخ
لمن الوجوه وهذه الوجوه سوى الاخير ادلة على عدم كون الموضوع له هو المعنى العام واما كون الموضوع له
هي الخصوصيات فيثبت بالملازمة كما لا يخفى واما القول الاخر فقد ظهر من كلام السيد المتقدم

التي سبقت في المقدمة الاولى وما في الثاني من انا لا نعقل كلية المعنى الموضوع له على تقدير عدم قابليته
للاستعمال كما بينها عليه آنفا والثالث ان هذه الالفاظ مستعملة في المعاني الكلية والخصوصيات
مستفادة من القرائن اللازمة للاستعمال ومرجعه الى منع بطلان التالي كما ان مرجع الاولين الى منع
الملازمة وجوابه ايضا قد ظهر في المقدمة الثانية من مصادمته للوجدان في كثير من الالفاظ المزبورة
مثل هذا وسائر اسماء الاشارة فانا لا نتوصل الى ما اريد منها من المعاني الجزئية بطريق تعدد الدال و
المدلول بل ننتقل الى ذات المشار اليه مثلا من حاق لفظ هذا وان الفرق بينه وبين علم تلك الذات
انه يدل على الذات ومعنى زايد عليها اعني الاشارة الجزئية بخلاف العلم فانه يدل على الذات المجردة
والرابع ان هذا مقلوب على المستدل لان هذه الالفاظ لو كانت موضوعة للجزئيات لاستعملت في
تلك المقامات الكلية ايضا بطريق المجاز لان صحة استعمال اللفظ في الكلي مجازا من لوازم وضعه للجزئي
مع انها لا تستعمل فيها قط وهذا الجواب بمكان من الضعف والسقوط ولا حاجة في رده الى ما قيل
من منع الملازمة المزبورة نظرا الى عدم اطراد التجوز في كل لفظ بالنسبة الى كل خارج لانه لو تم لدل على
عدم وضعها لشيء من المعاني لكان هذا المحذور والثاني ان القول بكلية معانيها لو تم فانما يتم في غير
الحروف والافعال والمركبات كاسماء الاشارة وسائر المبهمات لان القول به فيها يستلزم القول
باستقلالها بالمفهومية وهو ضروري البطلان ثم الظاهر ان احدا لم يفرق بينها وبين الاسماء من الجهة المبحوث
عنها لان الذي دعا المحققين الى فتح باب هذا القسم من الوضع مشترك الثبوت بين جميع الالفاظ
اللازمة للاستعمال في جزئيات مفهوم واحد واجاب عنه بعض المحققين بما حاصله ان الفرق بين الحروف
والاسماء بعد اشتراكهما في عموم الموضوع له وكليته انما هو من جهة اعتبار المرآتية في معاني الحروف دون
الاسماء فعدم استقلال الحروف بالمفهومية انما جاء من جهة الآلية لا من جهة جزئية معانيها كيف و
لازم ذلك ان يكون المبهمات غير مستقلة بالمفهومية عند المتاخرين اقول اشكال المسئلة في ان معاني الحروف
على تقدير كليتها ملحوظة بالاستقلال وقابلة للاشارة المعنوية ويصح الحكم عليها وبها ولو كانت معان

آلية

جل ادلته او كلها مع الاشارة الى وجوه فسادها احدها وهو الاقوى تصريح علماء العربية واهل
اللسان بان هذا موضوع للمشار اليه المذكر وانا للمتكلم وهكذا الى اخر المبهمات وتصريح بعضهم
فضلا عن اجماعهم حجة وفيه اولا منع الحجية ما لم يفد العلم كما سنحققه انشاء الله تعالى وثانيا منع التصريح لان
كلامهم هذا كما يحتمل ان يكون بيانا لتمام الموضوع له كذلك يحتمل ان يكون بيانا لجنسه فيكون قولهم انا
للمتكلم مثلا قضية مهملة مسوقة لبيان كونها اشارة الى المتكلم لا المخاطب ولعل الثاني اظهر لان ديدنهم
بيان ما هو المفيد في مقام الافادة والاستفادة ومعلوم ان بيان الموضوع له الذي لا يستعمل فيه اللفظ
ابدا لا يجدي في ذلك المقام ابدا بل المجدي انما هو بيان المعاني التي يستعمل فيها الالفاظ لاجل الترجيع
في الافادة والاستفادة ولو حمل كلامهم على بيان تمام الموضوع له وانه الكلي دخل في حمل اللغو وخرج
عما يقتضيه شهادة احوالهم فان قلت بيان جنس الموضوع له ليس فيه ايضا فائدة لان الافادة و
الاستفادة متوقفان على معرفة تمام الموضوع له قلت نعم لكنهم تركوا التصريح بان الموضوع له هو افراد
ذلك الجنس ثقة بما هو المعلوم من استعمالات هذه الالفاظ اعني ارادة الفرد سلمنا عدم الظهور
في ذلك لكنه محتمل قويا فلا يتم الاستدلال هذا ويمكن دعوى الظهور في الاول بمقتضى القواعد اللفظية
وهو الاخذ باطلاق الكلام لان ملاحظة الافراد اعتبار زائد يدفع بالاصل وفيه تامل ينشأ من
ان احراز مقام البيان شرط في التمسك بالاطلاق ولا سبيل اليه في المقام كما يظهر للمتدرب وثانيها
انهم قسموا الالفاظ الى متحد المعنى ومتعدده والمتعدد الى المشترك والمنقول والحقيقة والمجاز وعلى
تقدير وضعها للجزئيات بطل الحصر المزبور لانه ليس بمشترك ولا منقول ولا الحقيقة والمجاز واجيب
بان هذا التقسيم من القدماء ولما كان مذهبهم وضعها للمعنى العام حصروا الاقسام فيما ذكروه هذا
الجواب قد عرفت ما فيه لان قولهم بذلك ليس بمعلوم والصواب ان يقال انه داخل في المشترك غاية الامر ان
الاوضاع هنا اجمالية وفي المشترك المعروف تفصيلية وثالثها ان الوضع للجزئيات يستلزم احضار ما
لا يتناهى وفيه ما لا يخفى تنبيهات الاول ذهب العضدي فيما حكى عنه الى ان الموضوع له هي الجزئيات

الحقيقة

الحقيقية وذهب بعض المحققين وفاقا لظاهر القوانين الى انها على تقدير وضعها للجزئيات فالموضوع لها
اعم من الجزئيات الحقيقية والاضافية قال ولا يجري ذلك بعينه مع عموم من كون الموضوع له جزئيا
حقيقيا في كثير مما جعلوه من هذا القسم كالحروف فانها وان وضعت عندهم لخصوص المعاني المتعينة
لمتعلقاتها الا انها مع ذلك قد تكون مطلقة قابلة للصدق على كثيرين كما في قولك كن على السطح وكن
في البلد ونحوهما فان كلا من الاستعلاء والظرفية المعينتين لمتعلقاتها في المثالين قد استعمل
فيها لفظة على وفي لكنها مع ذلك صادقان على افراد كثيرة لا تحصى الى ان قال وكذا الحال في اسماء
الاشارة ان قلنا بوضعها للاعم من الاشارة الحسية وغيرها فان الكليات يشار اليها بعد ذكرها انتهى
الظاهر ان النزاع هنا لفظي لان القائل بوضعها للجزئيات الحقيقية اراد ذلك بالقياس الى مفاهيمها الكلية
وهذا مثلا موضوع عنده لما هو جزئي حقيقي بالقياس الى مفهوم المشار اليه بحيث يمتنع صدقه على شيء آخر
يكون هو المشار اليه ايضا وان كان قابلا للصدق على كثيرين لا من هذه الحيثية ولو في حال كونه مشارا اليه
فافهم وهكذا الموصول واما الحروف فالظاهر ان كليتها وجزئيتها تابعة لحال متعلقاتها كما اعترف به
مدرس سره فمعاني الحروف على هذا القول يمكن ان تكون كليا بالقياس الى المعنى العام الملحوظ في
وضعها ايضا فضلا عن غيرها واما الموصول فالحال فيه كما عرفت في اسماء الاشارة وكذا الضمائر و
الذي يفصح عن صدق ما ادعينا انه مراده ان الضمير والموصول قد يكون معناهما افرادا متعددة كضمير
الجميع والموصول المتفرق فلا وجه لعدهما جزئيا حقيقيا الا بالقياس الى المفهوم الملحوظ في حال
وضعهما فافهم الثاني ان النزاع في هذه المسئلة عديمة الجدوى علما وعملا لان مجاري الاستعمالات في
هذه الالفاظ ليست الا الجزئيات والمشاجرة في انها الموضوع لها او الموضوع لها هي المعاني الكلية ليس مما
يهتم بشانه هذا الاهتمام مع ان الفاصل في هذا النزاع لا يكاد يتم لان الاخبار عن فعل الواضع حسا
من العلوم الغيبية واجتهادا قطعيا ممتنع هنا لان الطريق العلمي الى الوضع بعد علامة الوضع المفقودة
في المقام كالمنحصر في اخبار اهل اللسان ومعلوم ان اخبارهم مبني على الفهم الناشئ من تتبع الاستعمالات

فحيث كان الاستعمال غير مفيد كان الاخبار ايضا كذلك وانما خضنا في المسئلة اقتفاء لاثر بعض المحققين
ومثله المسئلة الآتية في علم الجلاء واقتفاء العالم واما القسم الثالث فهي كالقسمة الثانية في طرف الموضوع
وتفصيل ذلك ان الموضوع قد يكون ملحوظا بالتفصيل وان كان صادقا على جزئيات متفقة الحقيقة
مختلفة من حيث المستعمل وزمان الاستعمال ومكانه وقد يكون ملحوظا بالاجمال في ضمن لفظ كلي
صادق على الفاظ مختلفة الحقيقة والوضع في الاول يسمى بالشخصي وفي الثاني بالنوعي هذا على
الراي الاول في المسئلة واما على الراي الآخر المختار فالوضع الشخصي ما يعرض لمواد الالفاظ والنوعي
ما يعرض لعوارضها من الحركات والسكنات والهيئات المتعاورة على المواد فالثالثة انواع المشتقات
والمركبات والاحوال الاعرابية وساير الملحقات كالالف واللام والمراد ان الوضع النوعي ليس بخارج
عن احدهما واما ان الوضع فيها لا بد ان يكون نوعيا فليس بمراد بل التحقيق بان وضع بعض المشتقات شخصي
مثل الماضي والمضارع المجردين المعلومين نظرا الى اختلاف موادهما فان هيئة فعل المحقق موادا مختلفة
لا جامع بينها حتى يلاحظ اجمالا بسببه بل لا بد فيها من الملاحظة التفصيلية المنافية لكون الوضع نوعيا
كما صرح بعض الاجلة لكن يمكن ان يصحح كون الوضع فيها واشباههما ايضا نوعيا كما يقتضيه اطلاق
كلامهم في تسمية وضع المشتقات والهيئات نوعيا بان وجود الهيئة الجامعة بين المواد ليس بلازم في كون
الوضع نوعيا اذ المعتبر فيه كون الموضوع صادقا على الفاظ مختلفة الحقيقة وهو مع عدم الجهة الجامعة
بين المواد المختلفة ايضا متحقق فان زنة فعل يصدق على زنة ضرب ونصر الى آخر ما على هذا الوزن من الافعال
المجردة فللواضع ان يقول اني وضعت هيئات ثلث للدلالة على الماضي ويحيل تعيين مواردها الى مقام
آخر فيكون كل واحدة من تلك الهيئات موضوعة بالوضع النوعي لعروضها على الفاظ مختلفة الحقيقة
التي يعرفها اهل اللسان غاية الامر صيرورة الهيئات الثلث من المترادفات ولا ضير فيه اذ الترادف غير مختص بالوضع
الشخصي واما ثانيا فلانه لو تم لجرى في المزيد ايضا لان هيئة افتعل مثلا لا ضابط لمعروضها من المواد بل
لا بد من السماع وليس بقياسي اذ لا يبنى من كل مجرد هذا المزيد وكذا ساير المزيدات والحاصل ان القول

بان وضع

بان وضع فعل مثلا شخصي يرجع الى ان الواضع لاحظ كل واحد من مصادر هذا الباب ووضع هيئة
ماضيه مثلا بوضع مستقل والقول بانه نوعي يرجع الى ان الواضع وضع اولا الهيئات الثلث للدلالة على
الماضي على نحو الترادف ثم عين معروض كل واحدة من الهيئات نعم لو كان معنى الوضع النوعي قابلية
الوضع للاستغناء عن اللحاظ التفصيلي دائما لم يتصور ذلك في مثل فعل مما لا جامع بين موادها ضرورة
عدم استغناء وضع هيئة فعل مثلا للماضي عن ملاحظة موادها تفصيلا ولو لاجل تعيين معروض الموضوع
لا لاجل نفس الوضع لكن يمنع مساعدة الاصطلاح على اعتبار ذلك الشرط في الوضع النوعي فان
الوضع النوعي اصطلاح من المحقق الشريف بعد العضدي ولا اشارة في كلامه الى هذا الشرط بل الظاهر
ان الموضوع الملحوظ حال الوضع اذا كان يندرج تحته جزئيات اضافية فالوضع المتعلق به نوعي
وبالجملة لا بد للواضع من ملاحظة مواد فعل مثلا تفصيلا لكن لا بديتها في حال الوضع ممنوعة فمن الجائز
ان يضع هذه الهيئات العارضة للمواد للماضي ثم يعين ما يلحقها من المصادر فيصدق على الوضع المتعلق
بفعل تعريف الوضع النوعي وانما يصدق لو كان الموضوع خصوص كل مادة معروضة للهيئة وكيف كان فالكلام
في المقام يقع من جهات ثلث وان تقدم الى بعضها الاشارة الاولى ان الوضع هل تعلق بنفس تلك العوارض
بان يكون الموضوع في المشتقات والمركبات نفس الهيئة وفي الاحوال الاعرابية نفس كلمة العارضة كالرفع
والنصب ولازمه التزام وضع آخر للمواد او تعلق بالعارض والمعروض بوضع واحد ولو نوعيا وظاهر
المشهور هو الاول بل هو المصرح به في كثير من الكلمات حيث قالوا ان المعروف ان هيئة فاعل مثلا موضوعة
للتلبس بالمبدأ ومادته موضوعة للحدث المخصوص فيتعدد كل من الموضوع والموضوع له لكن صرح
بعض الاجلة وفاقا لبعض المحققين بالثاني ولعل الاقوى والاظهر هو الاول وبه صرح المحقق القمي في
الدليل عليه امور احدها التبادر لان الوجدان السليم يعرف ان نسبة المادة الى صيغة فاعل مثلا ليست
جزءا للفظ الموضوع الى الكل مثل نسبة زاء الى مجموع زيد بل نسبتها اليها نسبة جزء المركب الاضافي اليه
في الدلالة على معنى مقصود ملحوظ وقد تكلف في الجواب عنه بعض الاجلة ولم يات بوجه وجيه وحاصل

ما اجاب به ان استفادة المعنى الزائد على المبدأ من صيغة المشتق ليس من باب استفادة جزء المعنى من جزء اللفظ بل من مجموع اللفظ وحيث ان هذه ايضا مختصة بالمشتق لعدم ثبوتها في مثل زيد كما لا يخفى اعتذر عنه بان منشاها اشتراك صيغ اخرى معها في هذا الجزء فان مشاركة الفاظ متعددة في جزء المعنى وجزء اللفظ توجب فهم ذلك الجزء المشترك فيه من كل واحد من الالفاظ المزبورة ولكنه ليس استفادة جزء المعنى وجزء اللفظ بل من كله الملحوظ ولو اجمالا وقال ايضا ان توقف فهم ذلك الجزء على الالتفات الى الهيئة وتعيينه مثلا لا يدل على وضعها له فان الهيئة حد من حدود الصيغة الموضوعة بوضع واحد والالتفات الى حد اللفظ اى ذاتياته ومقوماته ومشخصاته مما لا بد منه في الانتقال الى المعنى انتهى ما حصلنا من كلامه واشير بانه مع بعده عن الانظار المستقيمة لا يجدي نفعا لانا نستعمل التبادر في مدلول الجزء المادي وندعي ان استفادة المعنى المصدري من صيغة فاعل مثلا ليس على حد استفادة جزء معنى زيد من لفظ زيد بل على نحو استفادة معنى الغلام من لفظه في تركيب غلام زيد ومعلوم ان المرجع في مثل المقام ليس سوى الوجدان السليم ثم لا يخفى انه قضية الاعتذار الاعتراف باستفادة جزء المعنى من جزء اللفظ لان اشتراك صيغ متعددة اذا كان في جهة واحدة جامعة بينها فلا جرم مستند الانتقال الى جزء المعنى المشترك فيه الى تلك الجهة الجامعة التي هي جزء اللفظ لا الى مجموع اللفظ فكيف لا يكون ذلك من باب فهم جزء المعنى من جزء اللفظ الثاني الاستقراء التام في وضع اللواحق فان اوضاع سائر الملحقات مثل علامة التثنية والجمع والتنوين والالف واللام ونحوها من العوارض المعتورة على الالفاظ موضوعة بالوضع المستقل من غير اشكال بل لعله بين علماء العربية اجماعي بل المحقق المزبور اعترف بذلك ولا ريب ان الهيئات ايضا احدى لواحق الالفاظ وايضا من اراد فهم معنى المشتق يطلب معرفة جزئية المادي فلولا سريان معناه في حال الانفراد الى حالة لحوق الهيئات لم ينفع معرفة معناه الانفرادي الثالث انه لو كان وضع المشتق وحدانيا لزم القول بان الواضع لاحظ كل واحد من المشتقات تفصيلا ووضعه بازاء المتلبس بمبدئه فلاحظ صيغة ضارب ووضعه بازاء المتلبس بالضرب وهكذا لا يجامع القول بان اوضاعها نوعية اذ لا فرق

ح بين

ح بين ضارب وبين الانسان في كون كل منهما لفظا معينا مشخصا وان كان صادقا على الفاظ متفقة الحقيقة وقد عرفت ان المناط في الوضع النوعي كون الموضوع ما يندرج تحته الفاظ مختلفة الحقيقة وجه الملازمة انه ليس بين الفاظ المشتقات جهة جامعة حتى تكون آلة لملاحظتها الا ان صيغة فاعل لا يصدق على صيغة ضارب بخلاف ما لو قلنا بان الهيئة موضوعة للدلالة على التلبس لان هيئة فاعل مما يصح ان تكون آلة لملاحظة هيئات عارضة لالفاظ مختلفة الحقيقة والمحقق المتقدم اعترف في كلامه بان الواضع لم يلاحظ صفة ضارب تفصيلا بل اجمالا في ضمن اللفظ الكلي الجامع وهذا كيف يجامع القول بان مجموع العارض والمعروض موضوع بوضع واحد اجمالي ودعوى ان الواضع لاحظ صيغة فاعل ووضع اشباهها ونظائرها كصيغة ضارب ومرجعه الى وضع ما كان على زنة فاعل وهو مفهوم عام آلة لملاحظة ما تحته من الجزئيات الاضافية مدفوعة بان هذا المفهوم اعني ما كان على زنة فاعل مفهوم انتزاعي وليس من قبيل الالفاظ ولا من قبيل عوارض الالفاظ والموضوع بالوضع النوعي ليس بخارج عن احدهما بل هو اما لفظ او من عوارضه وكيفياته الا ان يقال ان الموضوع بالوضع النوعي في كل ما هو من بابه انما هو الجزئيات المندرجة تحت ذلك الكلي لا نفس الكلي فالوضع صفة من صفات تلك الجزئيات ولا ريب انه جزئيات ما هو على زنة فاعل كلها من قبيل الالفاظ والذي دعاهم الى تكلفوا وتعسفوا حسبانا ان التزام تعدد الوضع بالنسبة الى الهيئة والمادة يستلزم القول بان المادة في حال عروض الهيئة موضوعة بوضع آخر غير وضعه المصدري لان الوضع المصدري متعلق بالمادة مع خصوص الهيئة المصدرية وفيه ما لا يخفى لانا نقول ان جوهر لفظ المصدر موضوع بالوضع الشخصي لذات الحدث المخصوص لا بشرط وهيئته موضوعة للدلالة على ملاحظته بشرط لا فيكون لكل من المادة والهيئة المتعلقين بالمصدر ايضا وضع مستقل نظير المشتقات او نقول ان الهيئة شرط للاستعمال نظير لواحق اسماء الاجناس فانها غير دخيل في وضع مواد الاسماء جدا على التحقيق الذي عليه الكل او الجل مع مدخليتها في صحة الاستعمال وانما الفرق بينهما ان لواحق الاسماء مع كونها

شروط الاستعمال دالة على معان زائدة على نفس المعنى ايضا من التعريف والتنكير والتثنية والجمع ونحوها بخلاف هيئة المصدر فانها شرط للاستعمال خاصة بل لبعض عوارض الاسماء ايضا كذلك مثل تنوين التمكين فانها لا تدل على معنى زائد على الذات اذ التنكير امر عدمي مستند الى عدم مقتضى التعريف مع انه من شرائط الاستعمال والحاصل ان وضع المادة في حال عروض الهيئات ليس مغايرا لوضعه المصدري فلا وجه لاستبعاد التزام وضع للهيئة مستقلا فافهم واغتنم هذا هو الحال في المشتقات واما المركبات والاحوال الاعرابية ونحوها من ملحقات الاسماء فقد ظهر حالها ايضا لان الظاهر ان ثبوت الوضع للهيئات التركيبية على القول بثبوت الوضع فيها وكذا في ملحقات الاسماء مما لا ينكره احد من اهل النظر حتى ان منكر ثبوت الوضع لهيئة المشتقات التزم به فيها الجهة الثانية ان الموضوع هل هو كلي الهيئة او كلي المجموع المركب منها ومن المادة بان يكون الوضع والموضوع كلاهما عامين نظير الوضع والموضوع له العامين او انهما آلتان لملاحظة ما تحتهما من الجزئيات والموضوع هي نفس تلك الجزئيات نظير مذهب المتاخرين في اسماء الاشارة ونحوها صرح المحقق القمي بجواز كل منهما وخالفه بعض المحققين حيث صرح بالثاني واورد على المحقق القمي وجوها لا جدوى في ذكرها مع وهنها وعلم متانتها ولم اجد في كلام غيرهما تعرضا لهذه الجهة في المشتقات الا ان ظاهر المعالم وغيره ممن تصدى لبيان وضع المشتقات هو الاول وهو الاصح لانه لا ضرورة الى اعتبار هذا الامر الزائد وهو ملاحظة شيء وجعله آلة لملاحظة حال الجزئيات وانما صرنا اليه في الحروف وما شابهها لعدم استقامة وضع الالفاظ اللازمة الاستعمال في الجزئيات الا به اذ قد عرفت ان الوضع لشيء لا يستعمل فيه اللفظ فعل لا يترتب عليه غرض عقلائي بخلاف وضع شيء لا يستعمل في المعنى الاجزائية فانه امر ضروري عقلي يجري في جميع الاوضاع حتى الاعلام واسماء الاجناس لان الموضوع هو نوع اللفظ والمستعمل هو جزئياته ومن هنا ظهر ان المقام من اظهر موارد الاستقراء المستعمل في الاوضاع اللغوية لان جميع الموضوعات اللغوية ما عدا محل النزاع من قبيل ما ذكرنا الجهة الثالثة ان الموضوع له

هل

هل هو الامر الكلي الملحوظ حين وضع هذه العوارض او ان الموضوع جزئياته الحقيقية او الاضافية وقد ظهر الحال سابقا في مدلول الافعال والمشتقات وان الاول من قبيل عام الوضع وخاص الموضوع له وان الثاني كذلك ايضا بالقياس الى الجزئيات الاضافية واما نفس تلك الجزئيات كصيغة ضارب فالوضع والموضوع له فيه كلاهما عامان وقد استظهرناه من بعض كلمات المدقق الشيرواني ثم وجدنا التصريح به من المحقق الشريف والظاهر ان وضع المركبات على القول بوضعها وكذا الاعراب وسائر اللواحق وضعها كوضع الافعال بالنسبة الى المدلول النسبي كما يظهر ذلك كله بالتامل تذنيب قد اشتهر في الالسنة ان المجازات موضوعة بالوضع النوعي الترخيصي والظاهر ان اطلاق الوضع النوعي هنا يرجع الى معنى آخر غير ما سبق وهو كون الموضوع له نوعا من انواع العلائق والقرينة على ذلك انهم راموا بهذا الاطلاق التنبيه على عدم اشتراط الرخصة في آحاد المجاز وربما قيل برجوعه الى الاصطلاح المتقدم نظرا الى عموم الموضوع والموضوع له في المجازات لان ترخيص الواضع انما ثبت في مطلق الالفاظ الموضوعة لا في كل فرد فرد منها بالخصوص ويمكن رده بعدم اطراد التجوز في كل لفظ اذ لو كان المرخص فيه مطلق الالفاظ الموضوعة لاطرد فعدم الاطراد دليل على ثبوت الترخيص في كل لفظ لفظ والثمرة بين ما قلناه وما قيل تظهر عند الشك في صحة التجوز في لفظ والله الهادي الى الصواب الموضع الثالث في الواضع اختلفوا في تعيينه الى اقوال ثلثة او اربعة ذهب قوم الى انه الله تعالى شانه وقيل انه البشر وقيل بالفرق بين الضروريات فمن الله وغيرها فمن اصطلاح البشر وجميع الاقوال في غاية الضعف والسخافة ولهذا سكت المحققون عن ترجيح الاقوال بعضها على بعض بعد ما وجدوا عدم نهوض شيء من ادلتها على اثباته لكن المظنون او المعلوم امران احدهما فساد سلب التوقيفية على نحو العموم والثاني ايجابها كذلك اما الاول فلان مخاطبة الله سبحانه لاول مخلوق قابل للخطاب قبل خلق البشر امر ثابت ضروري لجميع اهل الاديان فلا بد من ثبوت وضع في الجملة للالفاظ حتى يصح المخاطبة ودعوى كون المكالمة والمخاطبة بالالفاظ لامكان كونها بغير اللفظ امر يمكن دفعها ايضا بالضرورة سلمنا لكن خطاب الله لآدم بعد خلقه بل ومكالمة بعض الملائكة معه ليس مما ينكر بل القرآن المجيد صريح في خطاب الله

للملائكة كآية الامر بالسجود فثبت ان طائفة من الالفاظ كانت موضوعة لمعانيها من دون مدخلية فيه للبشر
وايضا القرآن المجيد مما ليس للبشر في وضع الفاظه مدخلية وقد ثبت بالقاطع وجودها قبل خلق البشر ومن
شواهده قوله تعالى انا انزلناه في ليلة القدر بناء على كون المراد بالانزال الانزال الى النبي لانه كان في ازمنة
متعددة الا ان يقال سبق وجوده على خلق البشر لا يستلزم كون واضع الفاظه غير البشر فافهم واما الثاني
فلانا نعلم ان جملة من اللغات من اصطلاحات اربابها فكيف يدعى ان جميع اللغات واضعها الله تعالى ثم ان هذا
النزاع قد ذكره في تمهيد القواعد فروعا عديدة لا نعهم مساسها بالنزاع المعروف نعم لو حرر النزاع
بان اللغات هل هي توقيفية بمعنى وجوب حملها في المحاورات على ما يقتضيه وضع الواضع سواء كان هو
الله تعالى ام غيره ام اصطلاحية اى جعلية منوطة في المحاورات على ارادة المتكلم تمت الفروع التي ذكرها
فارجع اليها وسدد النظر نعم قد يتوهم للنزاع المعروف ثمرة اخرى وهي ان الوضع لو كان توقيفيا متلقى
من الله تعالى كان خبر الواحد ونحوه من الادلة الشرعية حجة في الاوضاع اللغوية كالاحكام الشرعية لانها
التوقيفية وفيه ما لا يخفى لان الامور التي لا يترتب عليها حكم شرعي يمتنع ثبوتها بغير الدليل العلمي فان اريد
حجية خبر الواحد في اثبات اللغة في وضع لا يترتب عليه حكم شرعي فهي ممتنعة وان اريد حجيتها فيما يترتب
عليه حكم شرعي فهي غير متوقفة على توقيفية اللغة وتلقيها من الشرع والله الهادي الموضع الثالث في الموضوع
وفيه ابحاث بديعة نسب الى جماعة من علماء العربية ان المركبات لا وضع لها وانه مختص بالمفردات لحصول
المعنى التركيبي بوضع المفردات بعد ضم بعضها الى بعض وهو الظاهر من المنية ومحل النزاع هي المركبات
الاسنادية باقسامها لا غيرها ولا بد من استثناء المركبات التي يغير التركيب معاني مفرداته كالجمع
المحلى باللام على القول بانه للاستغراق فانه ليس من المركبات المزجية قطعا ضرورة كون التعريف
ايضا مقصودا من اداته وكذا الجمعية من الصيغة وان كانت على نحو الاستغراق ومثل المضارع المجزوم
بلم نحو لم يضرب ونحو ما يغير التركيب معاني مفرداته ومن امثلته رقبة مؤمنة ونحوه من المركبات التقييدية
والتوصيفية على مذهب من يقول بان مدلول الالفاظ المطلقة من المصادر واسماء الاجناس هي الماهية

المطلقة

المطلقة الشايعة كما هو ظاهر تعريف المشهور للمطلق لان تقييد الطبيعة الشايعة على شيوعها
ممتنع فلا بد من القول بكونها في تلك المركبات مجازات كما هو صريح المحقق القمي او التزام وضع
آخر للفظ المطلق في حال التركيب المزبور مغاير لوضعه في تركيب آخر او لوضعه في حال الافراد
كما ياتي تنقيح الكلام في هذا المرام في بحث المطلق والمقيد فان قيل بالتجوز كان كساير المجازات في
دخولها في المركبات المتنازع فيها اذ النزاع في وضع المركبات بالنسبة الى الاسناد التام او الناقص
المشتمل عليه الكلام يعم ما لو كان الطرفان حقيقتين او مجازين او مختلفين وان قيل بالثاني اى بكون
معنى المطلق في ضمن التركيب مغايرا لمعناه الافرادي كان حالها حال اخواتها من شمول البحث لها وعدمه
والذي يظهر من دليل النافين من كفاية اوضاع المفردات في افادة المعنى المركب كون الوضع فيها اتفاقيا
لوضوح عدم افادة ضم المفردات للمعنى المستفاد منها في حال التركيب فلا بد من استناد هذه المغايرة
الى وضع الهيئة مع امكان استناده الى وضع المفردات في حال التركيب فضرب مثلا موضوع للدلالة
على الزمان الماضي حال دخول لم الجازمة عليه لا ان الماضوية مستفادة من التركيب والهيئة التركيبية
وبينهما فرق واضح والتحقيق ان هذا القسم من المركبات ان اشتمل على نسبة بين الطرفين فهو داخل
في محل النزاع فعلى تقدير كون معنى رقبة في مثل رقبة مؤمنة مغايرا لوضعه الافرادي كما هو لازم قول
من يزعم انها موضوعة للطبيعة الشايعة السارية يكون نحو قولنا رقبة مؤمنة من محل النزاع اذ لا
فرق بين المركبات التامة والناقصة في ثبوت الوضع وعدمه ولم اجد احدا فرق بينهما مع عموم ادلة
الطرفين وان لم يشتمل على النسبة مثل الجمع المعرف باللام والمضارع المجزوم ونحوهما مما حصل
التركيب فيه من الحروف والاسماء او الافعال فهو خارج عن محل الكلام بمعنى عدم ثبوت الوضع له
اتفاقا فتلخص مما ذكرنا ان المركبات المتنازع فيها ما كان مركبا من اسمين سواء كان تاما او ناقصا
او من اسم وفعل واما المركب من الحرف وغيره فالظاهر خروجه عن محل البحث اذ الحروف لا تصلح طرفا
للنسبة حتى يكون الهيئة التركيبية موضوعة لافادتها كما هو كذلك في اكثر المركبات من الاسماء فان اريد

من وضع المركبات ما يعم ذلك فلا استثناء في محله والا دخل في محل النزاع ثم الدليل على عدم ثبوت وضع
للمركبات ما عرفت من اغناء اوضاع المفردات واوضاع الحركات في افادة المقصود عن التزام وضع
آخر هذه خلاصة ما في المنية من الاستدلال اقول فيكون ارتكاب وضع آخر امرا مستدركا لا يصح
صدوره من الواضع مضافا الى انسداد باب العلم او الظن بمثل هذا الوضع بعد عدم مساعدة
استعمالات اهل اللسان ولا الامارات التي تستعمل في اثبات الاوضاع اللغوية لان غاية ما يقال هنا
ان المتبادر من جملة زيد قائم مثلا ثبوت القيام له فيكون موضوعة لافادته وفيه منع دلالة التبادر على
ثبوت وضع مغاير لوضع المفردين مع ما بهما من اللواحق للهيئة التركيبية لان وضعها يكفي في دلالتها
على ثبوت النسبة فمتى علم السامع بوضع المفردات ووضع المركبات للنسب وارتسمت في ذهنه
معانيها انتقل ذهنه الى النسبة وقد يستدل على ثبوت الوضع بان المركبات تستعمل في معاني مختلفة
بعضها يحتاج الى القرينة دون الآخر وذلك آية كونها موضوعة لذلك المعنى الذي لا يحتاج الى القرينة
مثلا الجملة الاسمية لو خليت على حالها دلت على الاخبار فقد تستعمل في الانشاء واظهار التحزن والتأسف
والتحسر والتخشع والضعف كقولك الله اكبر في مقام اظهار التعجب ولا اله الا الله عند الكآبة والتحزن
وانا عبدك في مقام التذلل وعليك في جواب العارف بحق القائل السائل عن حاله ونحوها واجيب عن ذلك
بان الدلالة على النسبة من مقتضيات وضع المفردين والحركات الموضوعة للدلالة على الربط وساير الفوائد
انما يحتاج الى القرينة لكونها اعتبارات زائدة عما يقتضيه اوضاع المفردات والحركات فتبادر الاسناد من
نفس الجملة لا يقتضي بوضع آخر لها غير وضع المفردات كما ان احتياج افادة الفوائد المزبورة الى
القرينة لا يستلزم التجوز في المفردات ولا في الجملة الا اذا لم يقصد من المفردات معانيها الحقيقية
كما في قوله انا عبدك فان المراد بالعبد لازمه فلان الاخبار والانشاء معنيان متضادان وليس احدهما
اعتبارا زائدا على الآخر ولا يجتمعان في مورد واحد ومن الواضح ان وضع المفردات لا يقتضي سائرها
فلا جرم الجملة الاسمية تستدل الى ثم قال فان قلت ان الاسناد الحاصل في الجملة الاسمية الخبرية مما يدل عليه صريح

العبارة

العبارة مع ان اوضاع المفردات مما لا يدل عليه فليس ذلك الا من جهة التركيب قلت ليس ذلك
من جهة وضع المركب وانما هو من جهة الطوارى الواردة على الكلمة اذ الظاهر ان الاعاريب الواردة
على تلك الكلمات هي الموضوعة بازاء النسب الرابطة بين الموضوع والمحمول وكذا سائر الارتباطات
الحاصلة بين الكلمات انما تستفاد من الاعاريب الواردة عليها انتهى مهذبا وملخصا اقول الظاهر
ان السؤال غير مدفوع بما ذكره في الجواب لان اوضاع المفردات بنفسها غير كافية في افادة النسب باعترافه
وكذا اوضاع الحركات بعد انضمام الالفاظ بعضها ببعض ضرورة عدم كفاية مطلق الضم بل لا بد
في الضم من محافظة الطرق المعهودة بين اهل اللسان كتقديم المبتدا والفعل ونحوهما فالترتيب
اى الترتيب على وجه مخصوص معلوم المدخلية في الدلالة على النسب ولا ريب ان المدخلية في الجملة كافية
في ثبوت الوضع للهيئة بل التحقيق ان الحركات انما وضعت لتمامية الكلمة وصحة استعمالها لا للدلالة على النسب
اذ يبعد التزام الف وضع للتنوين ووضع للفاعل ووضع للمبتدا ووضع للخبر الى غير ذلك من الموارد التي
وظيفتها تنوين الاسم فيها فالظاهر ان معنى قول علماء العربية حق الفاعل الرفع مثلا ان الفاعل لا بد
ان يكون مصحح استعماله ومتممه هو الرفع لا ان الرفع وضع للدلالة على نسبة الفعل الى فاعله وبينهما
من الفرق ما لا يخفى فالاظهر ان الهيئات التركيبية لها مدخلية في افادة النسب بل هي مستقلة بالدلالة
والاحوال الاعرابية شرائط لاستعمال الالفاظ الموضوعة وليست بموضوعة للدلالة على النسب نعم
الظاهر ان هذه المدخلية ليست بتعيين الواضع بل باستقراء طريقة المتحاورين وبنائهم على الكيفيات
المخصوصة عند التعبير عن المراد باستعمال الالفاظ وان خبير بان المقصود ليس اثبات الوضع للمركبات
من الواضع وتعيينه بل من اى وجه كان هذا كله مضافا الى تصريح غير واحد من علماء البيان بان المجاز
كما يتصور في المفرد كذلك يتصور في المركب مثل قول وليد بن يزيد مخاطبا ومعاتبا لمروان اراك تقدم رجلا
وتؤخر اخرى وقول القائل احياني اكتحالي بطلعتك والمجاز بلا وضع افاق البطلان نعم ذهب العضد
الى ان المجاز في المركب يرجع الى التجوز في المفردات ونسب الى المحققين وعليه بنى الجيب ابقى حيث نزل قول

من صرح بالمجاز في المركب على ما سمعته من العضد وشنع به على من خص التجوز بالمركب دون المفردات
والتحقيق ان المجاز في المركبات التي نص علماء البيان بكونها مجازات ليس على نسق واحد ففي بعضها
يرجع الى المفردات وفي الآخر يرجع الى الكناية وفي الثالث لا يرجع الى شيء اصلا ففي نحو قول الوليد اراك
تقدم رجلا وتوخر اخرى يرجع الى التجوز الى المفردات على نحو الاستعارة المصرحة التي لا اشكال
في كونها مجازا مثل رايت اسدا الا على مذهب السكاكي وليس المقام قاضيا بتفاصيل القول فيه ومن
راجع الى مظانه علم ان ما ذكرنا هو ما ذهب اليه اولوا البصائر في ذلك الفن وهكذا كل مقام شبه فيه جملة
بجملة فان تشبيه المفردات يستلزم تشبيه الجملة ولعل المجيب نظره الى مثل هذه الموارد ومثل المثال المتقدم
اعني احياني اكتحالي بطلعتك يمكن فيه منع التجوز راسا الا في مادة الاكتحال فانه استعارة عن الرؤية و
كذا في مثل انبت الربيع البقل لان غاية ما قيل في مجازيته ان اسناد الاحياء الى الاكتحال واسناد الانبات الى البقل
اسناد الى غير من هو له وفيه ان المدار في الاسناد على مجاري العرف والعادة والشيء كما يسند الى السبب التام
كذلك يسند الى السبب الناقص لان المدخلية الناقصة مصححة عرفا للاسناد وليس في ذلك خروج عن وضع
المفرد ولا المركب الا ترى ان قول القائل رايت زيدا وقد راى راسه لم يتوهم احد التجوز في مفرداته او في اسناده
مع ان الجمود على اوضاع المفردات يقتضي باستيعاب الرؤية لزيد لانه موضوع لمجموع الشخص وكذا
قوله جلست في الدار مع ان الاخذ باوضاع المفردات يقتضي بوقوع الجلوس في مجموع الدار ولو قيل
ان القرينة الخارجية من العقل او العادة قضت بالدلالة على وقوع الجلوس في بعض الدار قيل ان القرينة
لا تنافي كون النسبة مجازية ونحن ندعي انه لا تجوز في امثالها مطلقا لا في المفردات ولا في الاسناد ومن هنا
يظهر ان جعل قوله تعالى يجعلون اصابعهم في اذانهم من المجاز في الكلمة بعلاقة الكل والجزء ليس
على ما ينبغي لان جعل الاصابع في الاذن يصدق عرفا بجعل الانامل فيه كما يظهر ايضا ان قول القائل
غسلت يدي وقد غسل ما تحت الزند ليس مبنيا على اشتراك اليد لفظا ومعنى بين الكل والجزء ولا على
التجوز في اليد او في النسبة بناء على كونها موضوعة لمجموع العضو لان المفردات فيه باقية على حقايقها وكذا

نوكر

المركب بناء على ثبوت الوضع فيه لكن نسبة الغسل الى اليد حقيقة في العرف والعادة الى ما يعم الاستيعاب
والتبعيض لا بمعنى انها حقيقة عرفية بعد كونها حقيقة في الاستيعاب لغة بل بمعنى ان مجاري الاسناد
بيد العرف من ابتداء الامر والامر التوقيفي المتلقى من الواضع هو وضع المفرد والهيئة التركيبية الموضوعة
للاسناد على اختلافه من حيث النقصان والتمام والاضافة والتوصيف ونحوها ودعوى انها مسامحات
عرفية ولو لم تكن مجازات لغوية من حيث المفرد او من حيث المركب مجازفة فان نحو لقيت العسكر اذا رأى
بعضه ليس مبنيا على شيء من التاول والتجوز نعم الظاهر ان مثل انبت المنية اظفارها مجاز عقلي راجع
الى الاسناد لا الى الكلمة كما هو واضح ولا في المركب لان التركيب وظيفته الاستعمال في الاسناد وقد وقع
في محله واما ما يرجع الى الكناية ونحوها من المركبات التي لم يقصد منها افادة مدلولها المطابقي فالتحقيق
فيها ما هو التحقيق في الكناية من كونها مجازا او حقيقة فان فسرنا الحقيقة بانها المستعملة في الموضوع له
المقصود فهي مجاز والا فهي حقيقة وذلك كالاخبار التي يقصد منها لازم الاخبار لا نفسه ولازم
المفردات وهذا نظير الاوامر الابتلائية التي يقصد من انشاء الطلب فيها حصول امر غير المطلوب فان
الظاهر انها ترجع الى نحو الكناية فيعد لو لا المركب دون المفرد وكذا مثل قولك الله اكبر في مقام التعجب فان
المتعجب كثيرا ما يستعمل هذه الكلمة اظهارا للتعجب بخلاف مثل قوله انا عبدك في مقام اظهار الذلة
لامكان القول بان العبد هنا كناية عن الذلة او مجاز عنها فتحقق بما ذكرنا ان الحق في المسئلة المتنازع فيها
بين العلماء من استلزام التجوز في المركب للتجوز في المفرد هو التفصيل والله الهادي بديعة ينقسم
اللفظ بملاحظة معناه الى الجزئي والكلي والكلي الى المشكك والمتواطي وقد عرفت في تقسيم الوضع
بملاحظة الموضوع له تعريف الكلي والجزئي وان النكرة داخلة في الثاني بناء على كونها موضوعة بوضع
واحد واما على تقدير كون النكارة من مقتضيات وضع التنوين خاصة فالاسم المنكر داخل في الكلي
جدا لكونه ح من اسماء الاجناس م كذا المنون بتنوين التمكن فانه ايض كلي فان المراد بالنكرة المتنازع في
جزئيتها وكليتها ما يدل على المفرد المنتشر لا مطلق النكرة ويمكن ان يق ان التنوين دائما للتمكن والفردية

مستفادة من القرينة الخارجية اذ الفارق بين تنوين التمكن وتنوين التنكير ليس الا القرائن المحفوفة
بالكلام من الخارج والداخل فلولا قرينة الاخبار في مثل جائني رجل وقرينة الطلب في مثل ادخل السوق
او ادخل سوقا لم نفهم الفردية من لحاق التنوين وان ابيت عن صلاحية الطلب لكونه قرينة على الفردية
ابينا ايضا عن كون المراد بسوقا فرده لان الطلب كما يتعلق بالفرد يتعلق بالكلي ايضا والتنوين عند
المشهور كما يجيء للتنكير يجيء للتمكن ايض ومن اين يعلم ان المراد في مثل اكرم رجلا فرد الرجل لا الجنس ثم
ان الكلية والجزئية كما تعرضان للاسماء كذلك تعرضان للحروف والافعال بالنسبة الى كل واحد من الثلثة ولم اجد من احد التصريح باختصاصها باللفظ دون لفظ غير ان المحقق القمي يظهر منه نسبة علم عروضهما
للحروف الى القوم ووجهه بان علم استقلال معاني الحروف يمنع عن اتصافها بالوصفين وفيه اولا
انا لم نحقق صدق النسبة المزبورة وان ذكره بعض المنطقيين بل المحقق خلافه كيف وقد عرفت مذاق
بعض المحققين مع العضد في ان معاني الالفاظ التي ذهب المحققون الى كون الوضع فيها عاما والموضوع له
خاصا جزئيات حقيقية او الاعم منها ومن الجزئيات الاضافية ويبعد كل البعد اختصاص زعمهم بغير الحروف
وان اراد من عدم تقسيم الحروف اليهما عدم وجود القسمين فيها معا فهذا مطرد في جميع الالفاظ كما لا
يخفى وثانيا ما وجهه به من علم استقلال معاني الحروف لا مساس له بالمقام لانه ان اراد ان علم الاستقلال
يمنع عن الاتصاف بهما في موارد الاستعمالات فهو جيد لكن الكلام ليس في ذلك وان اراد انه مانع عن الاتصاف
بهما في الواقع فهو ممنوع والا امتنع الحكم عليها بعدم الاستقلال ايض وان اراد ان الجزئية والكلية ليستا
من الامور المعتبرة في مداليل الحروف شرطا او شطرا فهو يجري في الاسماء ايض كما سبق اليه الاشارة في
تقسيم الوضع الثانوي وتدقيق كما هو ظاهر عبارته ان المراد علم اتصافها بهما استقلالا وان اتصفت
بهما تبعا لمتعلقاتها وهو حق كما عرفت في السابق لكن التبعية لا تنافي اصل الاتصاف فلا وجه لتخصيص
التقسيم بغير الحروف هذا حال الحروف واما ساير ما يشاركها في عمومية الوضع وخصوصية الاستعمال
من الاسماء فالعموم والخصوص يتبع موارد الاستعمال فلا وجه لاخراجها عن التقسيم ايض كما فعله قدس

لان الموضوع

لان الموضوع له ح هي نفس الخصوصيات وليس لها معنى سواها حتى يلاحظ علم الاتصاف بالنسبة اليه
هذا على راي المتاخرين واما على راي القدماء فهي ايض داخلة في التقسيم وقسم من الكلي كما صرح به صاحب
المحصول فيما مضى والتواطي والتشكيك صفتان عارضتان للالفاظ بملاحظة نفس المعنى الموضوع له
تارة وبملاحظة الاستعمال اخرى والاول عبارة عن اختلاف صدق المعنى على افراده بالاولية والاولوية
او الشدة والضعف وعدمه وعلى هذا يجري استعمال لفظ التشكيك والتواطي في المنطق والثاني
عبارة عن اختلاف ظهور اللفظ في افراد الموضوع له وعدمه وهذا ما يق ان اطلاق المطلق ينصرف الى
الفرد الشايع وقد سبق في الوضع التعييني بيان مراتبه الا نصراف قيل وهذا اصطلاح من الاصولي فان
المشكك عندهم ما يختلف ظهوره في افراد الموضوع له وفيه تامل يظهر من قلة موارد استعمال التشكيك في
هذا المعنى لو لم نقل بعدمه راسا ويمكن ارجاعه الى الاول ادعاء لان علم انصراف حكم المطلق الى الفرد النادر
مظنة توهم خروجه عن حقيقته فكيف عن ضعف صدقه عليه ولو كان وجود اصل الطبيعة فيه آكد او اقوى
بحسب نفس الامر مثلا لفظ الماء مما ينصرف الى بعض افراده او انواعه كغير ماء الكبريت وهذا الانصراف يوجب
خروج ماء الكبريت عن حقيقة الماء التي هي الجسم الرطب السيال وان كان صدق هذه الحقيقة عليه مساويا
لصدقها على غيره او آكد ثم انه لا ريب في وجود التشكيك بالمعنى الاول واما بالمعنى الثاني فوجود بعض اقسامه
وهو البدوي وكذا البالغ حد اجمال اللفظ ايض لا اشكال فيه نعم في وجود جميع مراتبه المشار اليها فيما
تقدم حتى المرتبة الموجبة لحمل اللفظ على الفرد الشايع من دون بلوغه حد النقل اشكال غامض مذكور
في باب المطلق والمقيد ووجهه ان انصراف اللفظ الى بعض الافراد دون بعض ان كان مستندا الى القرينة
لزم خلاف الفرض اذ المفروض اتصاف نفس اللفظ بالتشكيك ومع استناد فهم الخصوصية الى القرينة
يكون نسبة اللفظ الى جميع افراد الموضوع له متساوية ولو قيل ان هذا مجرد اصطلاح كان جميع الالفاظ
مشككة فيبطل التقسيم وان لم يكن مستندا الى القرينة فهو امر ممتنع الا بعد طرو النقل لاستحالة الترجيح
بلا مرجح ودعوى كون الشيوع مرجحا مبني على اعتبار مطلق الظن بالمراد ولم يثبت ان لم يكن خلافه ثابتا

وبقية الكلام ياتى انشاء الله فى محله والله الموفق بديعة ينقسم اللفظ بملاحظة نفس الموضوع ايضا
الى متحد المعنى ومتكثره والمتكثر الى المشترك والمنقول واما الحقيقة والمجاز فهما صفتان عارضتان
للفظ بملاحظة الاستعمال لا بملاحظة نفس الموضوع له ومن جعلهما من اقسام متكثر المعنى كصاحب المعالم
فاراد بالمعنى المستعمل فيه ويشكل ح من حيث انحصار الالفاظ ح فى متكثر المعنى لجواز التجوز فيها فتامل
والصواب هو ما قلناه وهذه اصطلاحات وضعوها لتادية المراد بسهولة اما المشترك فله تعريفات
احسنها ما فى غاية المراد وهو اللفظ الموضوع لمعنيين ابتداء والاولى زيادة قيد فصاعدا لاخراج
المبهمات ونحوها هذا هو المعروف فى تعريف المشترك وزاد بعضهم قيد عدم المناسبة بين المعانى ولعله
سهو او اراد من عدم المناسبة عدم ملاحظتها وهو جيد والمنقول والمرتجل يشاركانه فى القيود عدا
الاخير لاعتبار ترتب الوضعين وهجر الوضع الاول فى الاول فالمنقول والمرتجل ما كان موضوعا لمعنى
ولازما لمعنى آخر ويفترقان فى ان هجر المعنى الاول بحيث لو استعمل فيه احتاج الى نصب القرينة كما فى المجازات
معتبر فى الاول دون الثانى وايضا ملاحظة المناسبة بين المعنى الاول والثانى معتبرة فى المنقول دون
المرتجل هذا هو الصحيح فى حد المنقول والمرتجل ويظهر من المعالم ان المنقول والمرتجل قسم من اقسام المجاز
حيث جعلهما والحقيقة والمجاز مما يختص فيه الوضع بواحد فاورد عليه سلطان المحققين تارة بانه خلاف
تصريح القوم لانهم يقولون بان المنقول والمرتجل من المعانى الحقيقية الموضوع لها الالفاظ واخرى
بان استعمال المرتجل ح غير صحيح لان الاستعمال الصحيح ناش عن الوضع او المناسبة ويمكن الجواب عنهما
بعد تنزيل كلام صاحب المعالم على ما هو الغالب فى المنقول من كون الوضع فيه تخصصيا لا تخصيصيا
بانه مبنى على ما اشرنا اليه فى تعريف الوضع من اختصاصه بالتعيينى وان اطلاق الوضع على التعين مبنى
على التجوز باعتبار بعض العلائق الذى اشرنا اليها هناك فلا منافاة بين كونه من الحقائق وعدم
ثبوت وضع له وليس فى كلامه ما يدل على عدم كونه حقيقة بل ظاهر قوله وان غلب وصريحه كونه حقيقة
لان المراد بالغلبة هجر المعنى الاول باعراضه ومن الواضح ان هجر الاول يستلزم اختصاص اللفظ بالثانى نعم

لو قيل

لو قيل بان المرتجل قسم من المشترك كما هو ظاهر الاكثر وصريح التفتازانى والقوانين اشكل ذلك بان
المعروف فى تعريف المرتجل عدم اعتبار المناسبة بين المعنيين او اعتبار العدم فلا بد ان يكون وضع
المرتجل تخصيصيا لان التخصص انما يحصل بالاستعمالات المجازية المبنية على ملاحظة المناسبة وهو
متعذر فى المرتجل وجعل عدم المناسبة ايضا علامة للتجوز خروج عن الفرض وهو كون الوضع فى
المرتجل غير مبنى على ملاحظة المناسبة بالمعنى الاعم الشامل لعلاقة التضاد وح يتجه المؤاخذة على صاحب
المعالم فى خصوص المرتجل دون المنقول اشتراك جعل المرتجل من اقسام المشترك مبنى على عدم اعتبار
هجر المعنى الاول فى المرتجل لوضوح عدم مساعدة الاصطلاح على صدق المشترك على ما هجر احد معنييه
والا لدخل المنقول ايضا وهو خلاف ظاهر الاكثر وان ادرجه التفتازانى فى تعريف الحاجبى للمشترك وح
فلا يبقى فرق بين المشتركات حتى يسمى بعضها بالمرتجل دون بعض نعم لو قيل باعتبار عدم المناسبة بين
المعنيين فى المرتجل صح تقسيم المشترك الى مرتجل وغيره ولكنه كما ترى بعيد عن كلمات القوم اما اولا فلان
المرتجل فى كثير من الكلمات قسيم للمشترك واما ثانيا فلانهم يفرقون بين المنقول والمرتجل باعتبار المناسبة
فى الاول دون الثانى وقد اعترف به المحقق القمى حيث جعل اخذ عدم المناسبة فى تعريف المرتجل تعسفا وقد
يقال ان المرتجل ما كان احد وضعيه من الواضع والآخر من العرف مع بقاء المعنى اللغوى بان كان اللفظ فى
اللغة موضوعا لمعنى ثم نراه فى العرف وضع لمعنى آخر ابتداء من دون ملاحظة مناسبة للمعنى اللغوى
فالمشترك على قسمين احدهما ما كان جميع اوضاعه من الواضع والثانى ما كان احد الاوضاع من اهل العرف
فالاول هو المشترك والثانى هو المرتجل وهذا ظاهر التفتازانى وهو حسن هذا ويرد على تعريف المنقول
دخول المشترك المشهور فى بعض معانيه لان غير المشهور يحتاج فى ارادته الى نصب القرينة ويدفع اولا
بمنع صلاحية الشهرة لهجر بعض المعانى الا على القول بالتوقف فى المجاز المشهور او الحمل على المعنى المجازى
وثانيا بان المراد بالهجر ما يحوج الى نصب القرينة الصارفة لا مطلق القرينة وكيف كان فالمنقول بالمعنى
الاعم او الاخص ينقسم الى تخصيصى وتخصصى وقد سبق فى تقسيم الوضع ان منشا التخصص ماذا وانه

الاستعمالات المجردة عن القرينة خلافا لبعض المحققين قال فى القوانين والثانى اعنى التخصصى انما
يثمر مع معلومية تاريخ التخصص وفيه نظر اما اولا فلان ثمرة النقل هو حمل اللفظ على المنقول اليه
وهذه الثمرة تترتب على النقل التخصصى مطلقا اما مع معلومية التاريخ فواضح واما مع عدمها فلان اصالة
تاخر زمان الاستعمال عن زمان حصول التخصص تقتضى حمل اللفظ على المعنى الثانى ولا يعارضها اصالة
عدم التخصص فى زمان الاستعمال لان التخصص ليس بحادث مستقل فى عرض الاستعمال بل هو من قبيل لوازم
الماهيات التى جريان الاصل فيها يتبع جريانها فى ملزومها والمفروض عدم جريان الاصل هنا فى ملزوم التخصص
الذى هو الاستعمال اذ لا ريب فى بلوغ الاستعمالات درجة النقل وانما الكلام فى الاستعمال الذى بلغ اللفظ
عنده درجة النقل لا ان يقال ان الاصل فى اللازم انما يلغى اذا كان الملزوم مجرى له واما مع عدم جريانه
فى الملزوم فهو يجرى فى اللازم فيقال ان الاصل عدم حصول صفة التخصص قبل الاستعمال الا ان بعد الاستعمالات
السابقة فافهم واما ثانيا فلان الاصل فى مجهولى التاريخ المتقارن وليس هذا من الاصل المثبت لانه انما
يكون فى اثبات الاحكام الشرعية بواسطة اللوازم العقلية والمقصود من الاصول فى هذه المقامات
ترتيب غير الاحكام الشرعية كحمل اللفظ على المعنى الحقيقى او المجازى فاذا ثبت التقارن تعين كون المراد هو المنقول
اليه ايضا لان الاستعمال المقارن لحصول النقل فى النقل التخصصى لا يتصور الا فى المعنى المنقول اليه كما يظهر
بالتامل واما ثالثا فلان اعتبار هذا الشرط يعنى معلومية التاريخ فى الاول اولى لانه اذا جهل التاريخ
تعارض اصالة عدم الاستعمال قبل النقل واصالة عدم النقل اعنى التخصيص قبل الاستعمال ولا يتصور
فيه التقارن ايضا الا على بعض الوجوه البعيدة فالتقييد هنا بجعل الكلام من قبيل الانسان اذا نام
اذا نام لا يبصر شيئا اذ لا يتصور للتقييد فائدة مع كون الحكم فى المسكوت عنه اعنى الاول اولى فى محل
يتعذر منه بان الاول اعنى النقل التخصيصى فى العرف بعيد عن مجارى العادة وانما هو فرض مبنى
على مجرد الامكان وعلى تقدير وجوده فالعادة تقتضى بضبط تاريخه كما هو الشان فى كل امر بديع
يخبر عنه الرئيس فلا يتصور فيه جهل التاريخ الا على وجه الندرة التى لا يلتفت اليه بخلاف الثانى فان الغالب

فيه

فيه لو لم يكن هو الجهل بالتاريخ فلا اقل من مساواته لصورة العلم فهو المحتاج الى شرط معلومية
التاريخ دون الاول وهو جيد بل لا بد فى اخراج كلامه عن الاستهجان الفاحش من الحمل عليه ولكنه
بعد موقوف على صحة ما اشرنا اليه من اصالة عدم حصول التخصص قبل الاستعمال والله الهادى
القول فى الحقيقة والمجاز وهما صفتان عارضتان للالفاظ بملاحظة الاستعمال والكلام فى تعريفهما
واقسامهما وفى الطرق المثبتة لهما وبعض ما يناسب ذكره فى المقامات الثلثة بديعة الحقيقة لغة
فعيلة من حق بمعنى الفاعل او المفعول والتاء للتانيث على الاول وناقلة على الثانى لاستواء المذكر
والمؤنث فى الفعيل بمعنى المفعول ويمكن ان تكون ناقلة على الوجهين ولعل السر فى عدم التفاتهم اليه ان
الاصل فيها ان تكون للتانيث فلا يصار الى غيرها مع امكان ابقائها على اصله كما على الوجه الاول ومع
عدم الامكان كما على الوجه الثانى تعين ان تكون ناقلة او شيئا آخر وفيه ان لفظ الحقيقة بعد نقلها
الى المعنى الاصطلاحى تشبه بالجوامد لعدم كون الملحوظ فيها بعد النقل ما يقتضيه وضعها الاصلى من
الوصفية وان كانت تلك الملاحظة معتبرة فى اطلاقها عليه قبل تحقق الوضع وبعد غلبة الاسمية
على الوصفية لا معنى لمراعاة مطابقتها للموصوف المقدر فى التانيث حتى تكون التاء علامة لتلك المطابقة
فتعين كونها ناقلة ولو اغمض عن ذلك وجوز المطابقة ففى مراعاة الجهة الاسمية العارضة لها اخيرا
وجه مصحح لجعل التاء فيها ناقلة وكونها للتانيث على الثانى ايضا وجه فى شرح التلخيص حكى عن صاحب
المفتاح واصطلاحا هو اللفظ المستعمل فيما وضع له من حيث انه كذلك وهذا احسن من تعريف الحاجبى
ومن تبعه حيث عرفوها باللفظ المستعمل فى وضع اول لاشتماله على جملة من المناويات الغير اللائقة
بالحدود كما يظهر للمتامل المتتبع والمراد باللفظ ما يعم المادة والهيئة والمفرد والمركب بناء على ثبوت
الوضع للمركبات وخرج بقيد الحيثية اللفظ المستعمل فى الموضوع له المهجور مع القرينة لانه مستعمل
فيما وضع له لكن لا من الحيثية المزبورة ويمكن استدراك هذا القيد لان المتبادر من الاستعمال فى الموضوع له
كونه كذلك فى زمان الاستعمال خصوصا اذا بدلنا قولنا ما وضع له بالموضوع له لان المشتق مجاز فيما انقضى

عند المبدأ على التحقيق ويدفع بانه لولا قيد الحيثية لانتقض التعريف بما اذا استعمل لفظ موضوع
لمعنى في اصطلاح في المعنى الذي وضع له في اصطلاح آخر فانه مجاز قطعا مع انه لفظ مستعمل فيما
وضع له في زمان الاستعمال لكن لا من حيث انه موضوع له وكذا ينتقض بما اذا استعمل المشترك في
احد معنييه بعلاقة الآخر لا بملاحظة الموضع لان المستعمل فيه في هذا الفرض موضوع له اللفظ في
زمان الاستعمال ومن هنا يظهر ان قيد الحيثية اولى من اخراج ما ذكر بقيد في اصطلاح به التخاطب
اذ لا يحصل به الاحتراز عن الفرض المزبور الآن يمنع صحة هذا الاستعمال لان العدول عن السبب القوي
اعني الوضع الى السبب الضعيف اعني العلاقة امر غير معهود وفيه ان جميع المجازات كذلك لان العدول
عن الالفاظ الموضوعة بازاء المعاني المجازية الى الالفاظ المجازية عدول عن السبب القوي الى
الضعيف لتحصيل مزايا المجاز نعم يمكن ان يقال ان الفرض المزبور مما لا يتعلق به تلك المزايا في
المحاورات اذ المشترك لا بد له من القرينة المعينة فاذا استعمل في احد معنييه بملاحظة العلاقة لا الوضع
فهذه الملاحظة لا يمكن الوصول اليها بالقرينة القائمة المعينة ونصب قرينة اخرى دالة على الملاحظة
المزبورة خارج عن حد قرائن التجوز لان قرينة المجاز قرينة على ارادة المعنى المجازي لا على التجوز وان دلت
عليه بالتبع بل نصب القرينة على التجوز يخرج الكلام عن فائدة المجاز مثلا اذا قيل ابصرت عينا جارية
ثم قيل ان الملحوظ في هذا الاستعمال العلاقة دون الوضع نصبا للقرينة الثانية خرج عن اللطف
المطلوب في المجازات ودخل في المضحكات ايضا فوائد المجاز انما تترتب عليه لما فيه من الانتقال من المعنى
الحقيقي الى المعنى المجازي باعتبار القرينة الصارفة وليس ما نحن فيه كذلك فافهم فلا وجه للعدول عن قيد
الاصطلاح الذي اعتبره القوم الى قيد الحيثية كما فعله بعض الاجلة واما المجاز لغة فهو مفعل من جاز بمعنى
تعدى نقل اولا الى الجائز بعلاقة الكل والجزء ثم الى المعنى الاصطلاحي المقابل للحقيقة كذا قيل وظاهر
التفتازاني هو النقل الى المعنى الاصطلاحي خاصة وهو مطابق للاصل مع عدم قيام شاهد على النقل
الاول ويعلم حده بالمقابلة بعد جعل المقسم الاستعمالات الصحيحة لان الاستعمال الصحيح اذا لم يكن على وجه الحقيقة

لابد

فلا بد ان يكون على وجه المجاز هذا هو الكلام في تحديد الحقيقة والمجاز بقي الكلام في الكناية وما يشبهها
من انواع المبالغة والبلاغة فقيل انها قسم ثالث واسطة بينهما عند البيانيين دون الاصوليين
وفيه ان مغايرة اصطلاح الاصولي في لفظ الحقيقة والمجاز لاصطلاح البيانيين وساير علماء الادب
غير ثابتة بل الظاهر الاتحاد لان تعريف الاصوليين لهما عين ما عرفهما به البيانيون كما لا يخفى على المتتبع
نعم الانسب بمقاصد الاصوليين جعل الكناية قسما من المجاز لان غرضهم من تقسيم اللفظ الى الحقيقة والمجاز
تمييز ما هو الاصل في الاستعمال من غيره حتى ينفع في الاستعمالات الخالية عن القرائن فكل ما يجري على خلاف
الاصل في الاستعمال فالانسب ادراجه في المجاز المصطلح حقيقة او حكما سواء كان المستعمل فيه هو المعنى
الموضوع له ام لا لكن في تعريفه قصور عن التناول له بناء على ما ستعرف من ان الكناية لفظ مستعمل فيما وضع
له فيختل تعريف كل من الحقيقة والمجاز واما البيانيون فمنهم من جعل الكناية قسما من الحقيقة وهو ظاهر
تلخيص المفتاح ومنهم من جعلها واسطة بينهما وهو صريح محكي المفتاح قال المراد بالكلمة المستعملة اما
معناها وحده واما غير معناها وحده او معناها وغير معناها والاول الحقيقة والثاني المجاز والثالث الكناية
والحقيقة والكناية تشتركان في كونهما حقيقتين وتفترقان في التصريح وعدم التصريح ويمكن
ارجاع عبارة التلخيص الى ذلك وهو مرضي التفتازاني الا انه جوز في الكناية خلوها عن ارادة معناها
الحقيقي لصحة قولنا فلان طويل النجاد وان لم يكن له نجاد بل هو ظاهر التلخيص ايضا حيث فسرها بلفظ
اريد به لازم معناه مع جواز ارادته معه فان لفظ الجواز صريح في عدم التعين ويمكن حمل ما سمعت من
المفتاح على الخصوص مع ملاحظة ما ذكره من عدم ارادة المعنى صريحا في الكناية فانه مبني على كون
المقصود الاصلي من الكناية ارادة اللازم وان ارادة المعنى مقصودة بتعاوح فيطابق الكلمة في ان
الكناية قد يراد بها المعنى الحقيقي والمجازي معا وقد يراد بها المعنى المجازي خاصة والى ذلك يشير قولهم في
مقام الفرق بينها وبين المجاز ان المجاز ملزوم لقرينة معاندة للمعنى لارادة المعنى الموضوع له دون
الكناية يعني ان الكناية لما كانت جامعة بين الحقيقة والمجاز دائما او احيانا لم تكن ملزومة للقرينة

المعاندة والا فيتعين ان يراد بها خصوص المعنى اللازمي المجازي فيخرج عن افادة الغرض الكنائي قلت اذا
عرفت هذه الكلمات فيرد على ظاهرها اشكالات الاول ان استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازي غير
صحيح عند الاكثر فكيف يراد بالكلمة الواحدة معناها وغير معناها في الاستعمال الواحد كما صرح به صاحب
المفتاح وارتضاه التفتازاني وليس ذلك مبنيا على جواز استعمال اللفظ في اكثر من معنى لانه على
تقدير جوازه غير واقع او داخل تحت الكلام الغير الفصيح والكناية مع كثرتها من طرق الفصاحة والبلاغة
والثاني ان الكناية اذا كان المراد بها خصوص المعنى اللازمي كما جوزه التفتازاني فما المائز بينه وبين
المجازات في كيفية الاستعمال وان فرق بينهما بوجود القرينة المعاندة وعدمها فمع انه فرق لفظي لا
معنوي لا يتم لان الكناية المقصود بها المعنى اللازمي خاصة لا بد ان تكون مقرونة بالقرينة المعاندة لئلا
ينتقض الغرض والثالث ان الكناية على اي قسم كان خلاف ما يقتضيه اصل وضع الكلام وكل مخالف
للاصل لا بد ان يكون مقرونا بالقرينة والقرينة لا تكون الا معاندة لما يقتضيه الاصل لان الكلام
اذا لم يكن معه ما يعانده وضعه الاصلي فلا يصرف عنه الى غيره فما معنى قولهم في الفرق بين الكناية و
المجاز بان الثاني ملزوم للقرينة المعاندة دون الاول وايضا تعريف الحقيقة والمجاز مطرح حتى في
العلوم الادبية وطرف النفي والاثبات اعني الاستعمال في الموضوع له وعدم الاستعمال فكيف يقال
بكونها اقساما ثلثا ولا بد في كشف الغطاء عن حقيقة المقام من تمهيد مقدمة موضحة للمرام فنقول
ان في مقام التكلم والتحاور امورا ثلثة ذكر اللفظ واضمار المعنى والغرض الداعي ثم الغرض الداعي
قد يكون هو الافادة وقد يكون غيرها كالاغراء بالجهل ومحافظة النفس او العرض كما في بعض اقسام
التورية والتقية والاكراه وغيرها من الوجوه الخارجة عن وجوه الافادة وغرض الافادة ايضا
على اقسام ثلثة لان المقصود من الكلام قد يكون افادة معناه وقد يكون افادة لازم المعنى وقد يكون
افادة لوازم الحكم والاخبار ويحصل من الملفق من الوجوه الثلثة احتمالات زائدة والكلام هنا
ليس فيها اذا عرفت ذلك فاعلم ان استعمال اللفظ في المعنى عبارة عن الامرين الاولين اعني ذكر اللفظ

وارادة

وارادة المعنى واضماره في النفس واما غرض الافادة فالظاهر عدم اعتباره في حقيقة الاستعمال
المذكور في تعريف الحقيقة والمجاز لبداهة ان المورى والمتقي والمكره مثلا قد يقصدون من الالفاظ
معانيها فلا يصح سلب الكلمة المستعملة عما يجري في السنتهم تورية او تقية او اكراها فان قلت ان المورى
لا ضرورة داعية له الى اضمار المعنى لان الاغراء بالجهل الذي هو المقصود باستعمال اللفظ المجرد عن
القرينة مثلا يحصل سواء اضمر المعنى عند استعمال الكلمة او لم يضمر وكذا المتقي والمكره فاذا لم يكن
هناك ارادة المعنى واضماره في النفس لم يتحقق حقيقة الاستعمال لوضوح اعتباره في صدق الاستعمال
ولذا لا يصدق على كلام النائم والهازل والعابث واللاعب واشباههم انها كلمة مستعملة قلت اولا انه
منقوض بما اذا كان الغرض من الكلام افادة اللازم فان ارادة المعنى حينئذ واضماره في النفس لغو صرف ايضا
لا مساس له بغرضه الذي هو الانتقال الى اللازم لكونه قهريا حاصلا من ملاحظة السامع وضع اللفظ
او ملاحظة القرينة وستعرف حل ذلك وثانيا انا نتكلم على تقدير ارادة المورى معنى من اللفظ واضماره
في نفسه كما هو المحسوس بالوجدان في حال التورية وكذا حال التقية ونحوها وندعي صدق الاستعمال حينئذ
مع عدم كون غرضه شيئا من الافادات بالنسبة الى المعنى المنوي بل محض الاغراء بالجهل فظهر ان صدق استعمال
اللفظ في المعنى لا يتوقف على كون المقصود من الكلام اصل الافادة فضلا عن افادة ذلك المعنى نعم الظاهر
اعتبار اصل الغرض في الجملة في صدق الاستعمال لعدم صدقه على مثل ما يصدر من العابث والهازل فضلا
عن النائم واما الاشكال المشار اليه فينحسم بعد النقض بما اذا قصد من الكلام افادة المعنى لا افادة لازمه
او لازم الحكم لعدم ضرورة داعية له الى قصد المعنى من اللفظ اي اضماره عند التلفظ بل لو ذكر اللفظ
الموضوع فبمجرده يحصل افادة المعنى ولو لم يقصدها او لا بانه شبهة في قبال البديهي لانا نشاهد بالعيان
ان المعاني كثيرا ما تكون مضمرة في النفس في الصور المشار اليها واستوضح الحال بالمراجعة الى وجدانك في
تلك الحالات فانه اذا اردت التكلم على وجه التورية نويت من اللفظ معنى يخالف ظاهره او التكلم على
وجه التقية اردت من اللفظ معناه وبنيت عليه مضافا الى البداهة ما اتفق عليه الكل من جواز الكذب للضرورة

مع ان المضطر الى الكذب لا ضرورة له الى قصد المعنى فان ضرورة الكذب تندفع بمجرد اصدار اللفظ
الظاهر في معناه الموضوع له مثلا سواء قصد المعنى معه ام لا ومثله المتفق عليه من عدم صحة طلاق المكره
وبيعه ونحوهما من العقود والانشاءات مع ان اثر الاكراه انما يتوجه الى اللفظ فالغرض الداعي الى
اجراء صيغة الطلاق عند الاكراه انما يحصل بمجرد ذكر اللفظ لان قصد المعنى امر قلبي لا يعقل الاكراه
عليه فلا يتصور للطلاق المكره عليه مصداق خارجي وثانيا ان المورّي والمتقي والمكره والملجئ الى
الكذب قد لا يكون ملتفتا الى تجريد اللفظ عن المعنى فينوي المعنى باعتبار جريان العادة على ارادة
المعاني من الالفاظ المستعملة لان قصد المعنى من اللفظ امر عادي للانسان فالباعث على قصد المعنى والداعي
اليه في تلك الاحوال وما شابهها هي العادة الجارية في العرف وهذا مثل تقييد المطلقات بالقيود المتعارفة
الغالبة الشايعة مع عدم قصد الاحتراز منها فكما ان ذكر بعض الالفاظ ليس الا لمجرد قضاء العادة والتعارف
كذلك قصد المعنى في بعض الاحيان انما هو باعتبار جريان العادة فالباعث له ليس غرض الافادة فظهر مما
ذكر ان قصد المعنى شيء وتعلق القصد بافادته من الكلام شيء آخر فالمقصودة بالافادة قد يكون عين
المستعمل فيه وقد يكون غيره وقد يكون واحدا وقد يكون متعددا وان منعنا عن تعدد المستعمل فيه كما هو الاشهر
اذ لا ملازمة بين عدم جواز تعدد المستعمل فيه وعدم جواز تعدد المقصود بالافادة فان الثاني امر غير منضبط
يختلف باختلاف مقتضيات الاحوال بخلاف الاول فانه امر توقيفي متوقف على الرخصة الوضعية شخصا
كما في الحقايق او نوعا كما في المجازات اذا تحقق ذلك فاتضح دفع الاشكالات المزبورة برمتها اما الاول فلان
تقسيم صاحب المفتاح منزل على تقسيم المقصود بالافادة لا تقسيم المستعمل فيه وكيف لا يكون كذلك مع ان
عدم استعمال اللفظ في معناه الحقيقي والمجازي قد قرع على سمع كل اديب واصولي وليس كلامه
هذا مبنيا على اختياره جواز الاستعمال فان سوق الكلام لافادة اللازم والملزوم امر معتاد عند البلغاء
مرضي عند العلماء طرا وجواز الاستعمال في المعنيين بمكان من الشذوذ قائلا ومقولا وبالجملة
ارادة المعنى في باب الكناية لا يراد بها استعمال اللفظ في المعنى بل يراد بها تعلق الغرض بافادته فصار حاصل

كلام

كلام السكاكي ان المعنى المقصود بالافادة اما ان يكون معنى اللفظ الحقيقي او المجازي او هما معا
فالاول هي الحقيقة والثاني هو المجاز والثالث هي الكناية نعم في تطبيق كلامه على ما قلنا بعض التكلفات
الذي يظهر للمتدرب واما الثاني فلان الفرق بين المجاز والكناية المراد بها خصوص اللازم هو ان
المستعمل فيه والمقصود بالافادة في المجاز معنى واحد وهو اللازم وفي الكناية معنيان احدهما المستعمل فيه
وهو الملزوم والثاني المقصود بالافادة وهو اللازم لا يقال الكناية التي اريد بها اللازم خاصة
كيف تكون مستعملة في معناها الحقيقي مع وجوده مثل قوله طويل النجاد حيث لا نجاد له لانا نقول ان
عدم وجود المعنى انما يمنع عن تعلق القصد بافادته من اللفظ لا عن مجرد قصده واخطاره مقارنا لحال صدور
اللفظ فافهم هذا بحسب المعنى واما بحسب اللفظ فالقرينة الكاشفة عن الاتحاد وعدمها فان قامت على
استعمال اللفظ في اللازم الذي هو المقصود بالافادة فهو المجاز والا فهي الكناية لان الاستعمال عند
عدم القرينة محمول على وجه الحقيقة واما الثالث فلان المراد بالقرينة المعاندة للمعنى الحقيقي في المجاز
دون الكناية هي التي تعاند كون المعنى الحقيقي مقصودا بالافادة فانها امر لازم في المجاز لان المقصود منه
افادة المعنى المجازي خاصة بخلاف الكناية فانها لا تستدعي ذلك وان كانت تجامعها احيانا مع كون المستعمل فيه
خصوص المعنى الحقيقي او نقول ان قرينة المجاز تعاند كون المعنى الحقيقي مستعملا فيه والكناية ليست ملزومة لمثل
هذه القرينة لما بينا الاستعمال في المعنى الحقيقي في جميع افراد الكناية حتى ما قصد به افادة خصوص
اللازم وهذا اوضح لان اللازم ان يفرقوا بينهما بان المجاز ملزوم للقرينة المعاندة والكناية لعدمها
الا انها ليست بملزومة له فافهم وذكرت هذا الاشكال لبعض فضلاء العصر في فن البيان فاجاب
بما ذكره السلطان من ان المجاز يلازمها قرينة معاندة لارادة المعنى الحقيقي مطلقا مستقلا ومنضما
مع ارادة المجاز والكناية لا تستدعي مثل هذه القرينة بل قرينة معاندة لارادته مستقلا خاصة
وكلام علماء البيان مبني على جواز استعمال اللفظ في المعنيين واما الاشكال الرابع فالظاهر وروده
على من جعلها واسطة بين الحقيقة والمجاز لان الحقيقة هي الكلمة المستعملة فيما وضع له باتفاق ما عرفت

عليه من تعريفيهما وقد عرفت ان جميع اقسام الكناية مستعملة فيما وضع له الا ان يق ان الحقيقة هي الكلمة
المستعملة في الموضوع له الذي قصد افادته من الكلام خاصة لا مطلقا وكذلك المجاز وانما تركوا هذا القيد
في تعريفهما تعويلا على ما هو الغالب المتعارف من اتحاد المستعمل فيه مع المقصود بالافادة فيخرج قسما الكناية
لعدم كون الموضوع له خاصة مقصودا بالافادة فيهما وهو حسن الا ان الاوفق بكلمات القوم كون الكناية
قسما من الحقيقة المصطلحة وان شاركت المجاز في الاحتياج الى القرينة ولبعض المحققين هنا تحقيقات
باكرة وافادات فاخرة ومحصل مجموع ما ذكره بعد المساعدة على ما ادعينا من تعلق القصد احيانا
بافادة غير المستعمل فيه هو ان مناط الاستعمال الحقيقي كون المعنى الحقيقي مقصودا بالافادة بالذات
فما كانت من الكناية من هذا القبيل فهي داخلة في الحقيقة وان قصد معه افادة اللازم ايضا بالتبع و
ما كان منها مسوقة لافادة اللازم كذلك فهو مجاز وان تقدمه ارادة المعنى الحقيقي صورة ووصلة اليه
لصدق حد المجاز المعروف عليه هذا في الكلام الذي يقصد به افادة لازم واما ما يقصد به افادة
لازم الحكم او نحوه من الفوائد اللازمة لنفس الاخبار دون المخبر به كالتلذذ وامثاله فهو داخل في
الحقيقة لكون اللفظ مستعملة في المعنى الحقيقي وان قصد به افادة لوازم الاخبار دون المخبر به
اقول يرد عليه اولا انه اذا قصد من الكلام افادة المعنى ولازمه على وجه الاستقلال فعلى ما ذكره يخرج عن
كونه كناية معتبرة وكان من الاستعمال في المعنى الحقيقي والمجازي لانه من فسر الاستعمال في تعريفي الحقيقة
والمجاز باطلاق اللفظ وقصد افادة المعنى اولا وبالذات ومن الجائز تعلق القصد كذلك بافادة اللازم
والملزوم معا ودعوى عدم صحة مثل هذا الاستعمال مع مجازفتها نظرا الى شيوع مثل ذلك في المحاورات
خصوصا في السنة البلغاء يدفعها ظاهر كلمات القوم فانهم يعرفون الكناية بذكر اللفظ وارادة اللازم
مع جواز ارادة الملزوم من دون اشارة الى اولية واخروية بين الارادتين وقد عرفت كلام صاحب المفتاح
وتصريحه بان الكلمة المستعملة اذا اريد بها معناها وغير معناها فهي الكناية فان زعم ان ما ذكره مراد
القوم فلم نجد عليه شاهدا بل وجدنا الشهادة على خلافه وان اراد تخطئتهم فالخطب سهل اذا غمضنا

عما نجد من شيوع هذا الاستعمال وثانيا ان الفرق بين الكلام المقصود به افادة لازم الاخبار
ولازم المخبر به لم يات في اثباته ببيان موجه فلو كان الثاني داخلا تحت المجاز لزم ان يكون الاول
ايضا كذلك مع ان فساد التالي معلوم لعدم صدق المجاز عليه بل لا يشاركه في الحكم ايضا فلو شككنا
في ان المقصود من الكلام افادة الحكم او لازمه فليس هنا اصل يرجع كما لو شككنا في صدق الكلام
وكذبه نعم اذا شككنا في القسم الاول وان الكلام مسوق لافادة المعنى اولا فادة اللازم فالاصل هو
الاول كما ستشير اليه ان شاء الله تعالى فالثاني داخل في حكم المجاز وخارج عن حده بخلاف الاول فانه خارج
عنهما فالاظهر في حسم الاشكالات على وجه جامع بين الكلمات ما اخترنا في تفسير الاستعمال وان المقصود
بالافادة غير المستعمل فيه يتحدان ويتفارقان تتعددا ولدون الكناية تنبيهات الاول اذا قامت قرينة
على عدم ارادة المعنى الموضوع له لا اصالة ولا وصلة الى الانتقال الى اللازم مثل قوله فلان طويل النجاد
اذا لم يكن له نجاد او ممدود الظل في مقام بيان شجاعته او علو شانه ودفعه قدره فالظاهر خروجه عن الكناية
المصطلحة لوجوب محافظة ارادة المعنى الحقيقي ولو صورة في جميع اقسامها كما اتضح فما ذكره التفتازاني
من كونه كناية مبني على ما اذا اريد المعنى الحقيقي وصلة اذ قد عرفت في الجواب عن الاشكال الثاني
امكان ذلك وان الممتنع كون طول النجاد مرادا بالاصالة نعم الظاهر عدم كونه مجازا ايضا لا في الكلمة ولا
في الكلام لاستعمال كل من الالفاظ فيما وضعت له حتى المركب على القول بوضعه للاسناد لانه قد استعمل
في محله فهو اما مجاز في الاسناد او حقيقة ادعائية نظير قوله انشبت المنية اظفارها الثاني انه يجوز
استعمال الكلمة كناية عن معنيين او ازيد اذا كان بينها وبين الموضوع له المناسبة المصححة لها عند
اهل اللسان فليس كاستعمال اللفظ في المعنيين على القول بمنعه لان حقيقة الكناية وما شابهها ترجع
الى الاغراض والدواعي الباعثة على الكلام المصدر لا الى استعمال اللفظ في المعاني المتعددة وهل يتوقف
جوازها على ترخيص الواضع كما هو الحال في استعمال اللفظ في المعاني المجازية فلو كني عن معنى غير معهود
بين اهل اللسان نوعا او صنفا كان غلطا من الاستعمال ام يجوز الكناية عن كل معنى بدا للمتكلم صح

بعض المحققين بالكناية وفيه نظر لان وضع المحاورات من الحقايق والمجازات والكنايات ونحوها كلها على مجاري العرف والعادة وان لم يلزم بلوغ الاحاد او التنصيص من الواضع وبالجملة الفرق بينها وبين المجازات مشكل الثالث انه كما يقصد في الاخبار افادة غير المستعمل فيه فيختلف المقصود والمستعمل فيه مثل بعض اقسام الكناية ومثل الكلام المسوق لافادة لازم الحكم كذلك يقصد في الانشاء التوصل الى غير الموضوع له الذي استعملت فيه الكلمة فيستعمل صيغة افعل مثلا في الطلب ويكون المقصود منه حصول شيء غير المطلوب فهذا ايضا حقيقة لغوية وان كان ملحقا بالمجاز في الافتقار الى القرينة كما هو الشان في الاوامر الابتلائية وبعض اوامر التقية على احد الوجهين واقواهما بل يمكن ارجاع اكثر ما ذكروه لصيغة افعل من المعاني العشرة او ازيد الى حقيقتها اللغوية وهي الطلب بان يكون الاختلاف بينها في المقصود لا في المستعمل فيه كما عرفت ويجيء انشاء الله لكن هذا موقوف على كون الطلب غير الارادة والا فالاختلاف في مواد استعمالها حاصل في نفس المستعمل فيه دون الغرض ومثل صيغة افعل ادوات سائر الانشاءات واسمائها فيمكن ابقاء الاستفهامات والترجيات الواقعة في القران كلها على حقايقها اللغوية بان يكون الفارق بين الاستفهام الحقيقي وغيره هو الغرض دون المستعمل فيه وهكذا الترجي ومن ذلك يتغنى في دلالة اية التحذير على وجوب الحذر عما ارتكبه صاحب المعالم وغيره من الحمل على الطلب الوجوبي لكونه اقرب المجازات بعد انسلاخ لعل عن الترجي وسيأتي تتمة الكلام في بابه انشاء الله تعالى الرابع انه لا شبهة في ان الاصل في الكلام عدم كونه مسوقا على وجه الكناية فلو دار الامر بينها وبين سوقه لافادة معناه الحقيقي حمل على الثاني وان لم يكن في الاول تجوز لان وجوه مخالفة الاصل في الكلام ليست منحصرة في الامور الراجعة الى التصرف في معاني الالفاظ فالكناية والمبالغة باقسامها والتقية والسهو والنسيان وساير وجوه خلاف الاصل الغير الراجعة الى التصرف في الالفاظ كلها محتاجة الى الدليل الذي لولاه لحمل الكلام على خلافها بلا دليل لاستقرار طريقة العرف والعقلاء على ذلك فليس احتمال الكناية مثل احتمال الكذب في الكلام فان احتمال الكناية مدفوع بالاصل عند

عدم القرينة بخلاف احتمال الكذب وما قيل من ان مدلول الكلام هو الصدق وان الكذب احتمال عقلي يراد به غيرها يقضي به ظاهره من السخافة فلو دار الامر بين الكناية المقصود بها افادة الملزوم واللازم معا وبين المجاز فالكناية اولى ولو دار الامر بين الكناية المقصود بها اللازم خاصة وبين المجاز ففي ترجيحها على المجاز اتباعا لاصالة الحقيقة او التوقف لمعارضتها باصالة انسياق الكلام الى افادة المستعمل فيه وجهان كالوجهين فيما اذا دار الامر بين المجاز وكون الكلام سهويا غير مقصود به الافادة اصلا الا ان الاظهر في الثاني تقديم اصالة عدم السهو على اصالة الحقيقة بل الظاهر تقديم كل اصل يرجع الى جهة الكلام على كل اصل يرجع الى الفاظه ولذا يجعل امتناع ارادة الحقيقة بقرينة مانعة عنها دليلا على ارادة المجاز فلولا وجوب المحافظة على الاصول الجهتية عند كافة العرف لم يتجه ذلك كما لا يخفى على المتدرب وايضا لو لم يبن على تقديم الاصول الجهتية انسد باب التخصيص وساير ابواب التصرفات اللفظية المتعارفة في المحاورات بين اهل اللسان لان التصرف في جهة الخاص مثل حمله على وجه الاكراه او الخوف او التقية او السهو او النسيان او التعريض او الكناية وما اشبهها في سلامة الاوضاع اللغوية واختلال الجهة التي يجب محافظتها في الكلام مهما امكن يرفع التعارض بينه وبين العام وكذا الكلام في كل نص وظاهر او ظاهر واظهر الا ان يرى ان الاصول الجهتية في كل كلام يتبع الاصول اللفظية الجارية في ذلك الكلام في صلاحية المعارضة مع الاصول اللفظية الاخرى علاوة فكل كلام يقدم اصل الحقيقة فيه على اصل الحقيقة في كلام آخر كاصل الحقيقة في الخاص بالنسبة الى العام يقدم ايضا ساير ما به من الاصول الراجعة الى جهته على اصل الحقيقة في ذلك الكلام لاشتراك الجميع في وجه التقديم وهو بناء العرف وكلما يعارض اصله اللفظي اصلا لفظيا آخر يعارض الاصل المرعي في جهة ذلك الاصل اللفظي ايضا والتحقيق ان المجاز اولى من الكناية وما شابهها لقلتها بالنسبة اليه وكذلك ما هو بمنزلتها من الوجوه المخالفة للاصل وان لم يكن مجازا وربما يترتب على ذلك بعض الثمرات في ادلة الاحكام كما اذا تعارض ظاهر قطعي لم يحتمل التصرف في شيء من جهاته مثل

اية القران لو بني على سلامة جهاته كلا وانحصار وجوه التصرف في الفاظه وبين نص ظني يحتمل بعض وجوه التصرفات الجهتية كالتقية فان المعارضة في مثله تتمحض بين اصالة الحقيقة في طرف واصالة عدم التقية ونحوها مما يحتمل في كلام المعصوم في آخر ثم ان الكلام في الاستعارة يظهر من الكلام في الكناية انه لم نقل بانها مجاز لغوي بل حقيقة ادعائية والا فهي كساير المجازات والله الموفق القول في الامور التي يعرف بها الحقيقة والمجاز اعلم ان الشك في الحقيقة والمجاز قد يكون باعتبار اشتباه حال اللفظ في المعنى من حيث كونه موضوعا له وعدمه وقد يكون باعتبار اشتباه حاله من حيث كونه مستعملة في المعنى الحقيقي وعدمه فهنا مقامان الاول في الامور المتعلقة بالاوضاع اللغوية ومثبتات الوضع وعدمه والثاني فيما يتعلق بمرادات المتكلم من حيث كونه معنى حقيقيا او مجازيا فلنتكلم اولا في المقام الاول بديعة ذكروا الاثبات الوضع وعدمه امورا كثيرة بين ما يفيد الظن او العلم فمن الاول قول آحاد اهل اللسان كالجوهري وابن اثير والفيروزآبادي ونحوهم ممن هو من اهل الخبرة باللغات اذا اخبروا بها عن رواية لا عن دراية واجتهاد وقد اختلفوا فيه على قولين بل اقوال والمشهور هو الاول بل ادعى غير واحد من الفحول الاجماع عليه منهم السيد في المفاتيح ناقلا له عن جماعة ومنهم المحقق الكاظمي في المحصول بل لم اجد احدا من الاصوليين ذكره ولم يرسله ارسال المسلمات من القدماء والمتاخرين لكن في دلالة جملة منها على كفاية الظن نظر لعدم التصريح بذلك وانما المصرح به اعتبار تصريح اهل اللسان وهو اعم من العلمي والظني نعم يصرح العلامة في النهاية باعتبار قول الاحاد في اللغات الخفية ثم نقل خلاف من منع من الاعتماد على النقل مطلقا لامتناع تواتره وعدم حجية آحاده واجاب عنه بان الفاظ الكتاب والسنة غالبا يثبت معانيها بالتواتر وما يوجب العلم والذي طريقه الاحاد قليل لا يعمل به في المسائل العلمية بل في المسائل الظنية للاجماع على حجية الظن ولعله اراد بالمسائل الظنية المسائل العملية اعني الفقه وبالظن الظن في الفقه مع احتمال كون المراد الظن في اللغة واشكل شيخنا الاستاد دام ظله في اعتبار الظن في المقام فلم يقم عنده قاطع على حجية شيء من افراده حتى

الظن الحاصل

الظن الحاصل من اخبار آحاد النقلة بحجة الا ولوجوه ذكرها بعض من اختار هذا القول ونحن نذكر امتنها تقليلا لاسائة الادب احدها الاجماع المحقق العملي فان عمل العلماء قديما وحديثا على المراجعة الى اقوال النقلة في الفاظ الكتاب والسنة وهذا لوضوحه غير منكر والاجماع القولي لان الاصوليين كالحاجبي والعضدي وغيرهما قد صرحوا في كتبهم ان طريق ثبوت الوضع بعد عدم المناسبة الذاتية هو النقل المتواتر والاحاد والاجماع المنقول في غير واحد من كتب المحققين والمعتبرين العارفين بشرايط الاجماع وشرايط النقل منهم العلامة كما نقلنا الثاني تقرير المعصوم عليه السلام نقل الاستدلال به عن بعض المحققين قال في تقريبه ما حاصله ان تدوين اللغة قد حصل في زمان الصادق والكاظم عليهما السلام وشاع بعدهما في المائة الثالثة غاية الشيوع ولم ينقل عن الائمة عليهم السلام ولا عن غيرهم من التابعين انكاره بل ورد عنهم الحث على تعلمه كما يظهر من تتبع الاخبار والثالث ما نقل عن بعض المحققين ايضا من انه اذا ثبت جواز التعويل على الظن في الاحكام فيستلزم جوازه في المقدمات والا لزم زيادة الفرع على الاصل والرابع ان امر الاحكام اشد واعظم ولذا لم يعول على الظن فيها من عول عليه في غيرها كالمرتضى فاذا ثبت جواز التعويل عليه في الاحكام جاز في غيرها بطريق اولى والخامس انه لا فرق بين الظن الحاصل من خبر الواحد بالمراد من اللفظ وبين الظن الحاصل منه بالوضع والسادس دليل العقل لان عموم البلوى باستعلام اللغات في الكتاب والسنة وغيرهما من الطوامير المشتملة على الاقارير والوصايا والعقود والايقاعات وعدم حصول الغنى عنها مع انسداد طريق القطع والظن الخاص كقول العدل في كثير منها يكشف عن ان الشارع اكتفى فيها بالظن مطلقا فيما يتعلق بمراداته او يقضي بوجوب متابعته عند صريح العقل كما هو الشان في كل مقام انسد فيه باب العلم غالبا مع استلزام الاقتصار عليه اما فوات المقصود غالبا اكثر من العمل بالظن او محذورا آخر كالضيق والحرج المنفيين وشبههما وهذا اشبه الوجوه في كلام بعض المحققين وهذه الوجوه لا ينهض شيء منها بالمدعى اما الاول فلان مراجعة العلماء الى كتب النقلة امر معلوم لكن عملهم باقوالهم في صورة عدم حصول العلم امر غير معلوم فلعل المراجعة الى

لاجل تحصيل العلم كما هو الغالب لكن اعترف به العلامة لان دواعي الكذب في الاخبار بمعاني الالفاظ غير موجودة واحتمال الخطاء في الامور السمعية في غاية البعد وفي مثل المقام يفيد قول اهل الخبرة غالبا العلم خصوصا اذا تعدد من غير ظهور اختلاف ودعوى ان اخبار النقلة مستند الى اجتهاداتهم التي لا يؤمن الخطاء فيها مدفوعة بان مستند النقل ليس الا التبادر وصحة النفي وعدمه وملاحظة الاستعمالات ونحوها من الامور الحسية او الراجعة اليها فاذا اخبر بعض اهل اللسان بان لفظ الارض مثلا موضوع لكذا فقد اخبر عما احس به من الاستعمالات وساير الامور الوجدانية التي يبعد الخطاء فيها وبالجملة لم يعلم من بناء العلماء الاعتماد على قول آحاد اللغويين بمجرد حصول الظن وانما المعلوم شيء اعم من ذلك واني للمستدل باثباته واما الاجماع القولي المستفاد من تصريحاتهم في الكتب الاصولية فقد ظهر ما فيه من عدم صراحتها ولا ظهورها في المدعى نعم صرح بعضهم كالعضدي والحاجبي بكفاية النقل الظني فيما يقبل التشكيك وفيما لا يقبله كالارض اعتبر التواتر ناقلا للخلاف في ذلك وانه لا يكفي الظن مطلقا مع انظاهر مقالته في المقام او صريحها استناد الحكم الى ما يرجع الى الدليل العقلي المزبور وستعرف ما فيه مضافا الى عدم بلوغ المصرحين بكفاية النقل في اللغة حدا يمكن تحصيل الاجماع به واما الاجماع المنقول في كتاب بعض المحققين ففيه ما في حجية الاجماع المنقول موهون بما عرفت من فساد المستند وما ذكرنا ظهر الجواب عن الثاني ايضا لان المراجعة الى اللغة على وجه يرجع الى العمل بالظن الى يومنا لم نعلم بها من العلماء والرواة فكيف في زمان الائمة ع ومطلق المراجعة على تقدير العلم بها في زمانهم لا يجدي كما مر واما الثالث فمع امكان قلبه عليه لان المقدمات اصل بالنسبة الى ما يتوقف عليه فينبغي عدم اعتبار الظن في الاصل تفرقة بينه وبين الفرع فتم مبني على حجية الظن في الاحكام مطلقا ولا كلام لنا على هذا التقدير مع ان الحاق الظن بالمقدمات على الظن بالنتيجة انما هو من حيث الاستنتاج فلا يترتب عليه جواز التعويل في المقومة نفسها مع قطع النظر عن النتيجة فالذي يلزم القول بحجية الظن في الاحكام القول بحجية الظن في الاحكام الناشي من الظن

بالغة

باللغة وهذا ليس اعتدادا بالظن في ثبوت اللغة حتى يثمر في الموضوعات مثل الاوقاف والاقارير ونحوهما مضافا الى ان مزية الفرع على الاصل لا مساس له بالمقام ولذا ذهب الاكثر الى عدم الاعتبار بالظن في الاصول ولعل الشبهة حصلت من الخلط بين الوجوب والوجود فان المتفرع على الاحكام اي وجوب العمل بها وجوب العمل بالمقدمات لا وجودها بل الامر في الوجود بالعكس لان وجود النتيجة تابع لوجود المقدمات فافهم ومنه يظهر الكلام في الوجه الرابع واما الخامس ففيه ما لا يخفى لان الكلام ليس في حجية خبر الواحد وان اراد بخبر الواحد غير ما هو المصطلح اعني مجرد نقل الاحاد ففيه من القياس ما ترى لان حجية الخبر الحاكي عن قول المعصوم ع لا يستلزم حجية خبر من يحكي عن لسان العرب مضافا الى ما في الخبرين من الفرق الفاحش حيث ان خبر الواحد المعمول به في الاحكام مشروط في العمل به بمثل العدالة ونحوها من الامور المقررة في محله بخلاف خبر الواحد هنا فانه على تقدير حجيته غير مشروط بشيء من تلك الشروط واما السادس ففيه اولا منع بعض المقدمات وهو انسداد العلم باللغات غالبا اذ الظاهر ان العلم باللغات غالبا متيسر بالمراجعة الى علائم الحقيقة والمجازات القطعية كما ستعرف وفيما لا يوجد فيه شيء من تلك العلائم كبعض الالفاظ القليلة الاستعمال في المحاورات يمكن تحصيل العلم به غالبا من المراجعة الى اقوال النقلة كما اشرنا فلو بقي بعض الموارد النادر خاليا عما يوجب العلم فيرجع فيه الى مقتضى الاصول والقواعد العامة وثانيا ان نتيجة ذلك الدليل هو العمل بمطلق الظن والمدعى هو حجية خصوص قول احاد النقلة ولذا لا يعتدون بقول العلماء في معاني الالفاظ معتذرين بانه ناش عن اجتهادهم وقد اجاب المنكرون لمفهوم الوصف عن فهم ابي عبيدة من قوله ص لي الواجد يحل عقوبته وعرضه عدم حلية عقوبة لي الفاقد بانه ناش عن اجتهاده والحاصل ان مطلق الظن لا ظن القول بحجيته في الاوضاع اللغوية كالظن الحاصل من الشهرة والقياس ونحوهما نعم ربما يوجد في كلماتهم خصوصا المتاخرين وسيما المقاربين لعصرنا الاستدلال على التعويل على بعض الظنون بان المدار في مباحث الالفاظ عليه لكنا نعلم ان كثيرا من الظنون لا يعولون بها مع انها ليست مما نهي عنها الا ان يقال ان الظن الحاصل من قول اهل الخبرة

هو القدر المتيقن على تقرير الكشف واقوى من غيره على تقرير الحكومة فيقتصر فيما خالف الاصل عليه وفيه من المنع ما لا يخفى لان الاولوية المزبورة غير معلومة وان كانت مظنونة والاقوائية ايضا غير مطردة اذ الظن الحاصل من الشهرة لا يقصر عما يفيده قول الآحاد من النقلة بل ربما يحصل من القياس ونحوه ظن اقوى كل ذلك مضافا الى ان حجية قول اللغويين لا يندفع بها محذور الانسداد الغالبي على فرض قبوله لان اوضاع الهيئات ودلائل التراكيب والاحوال الاعرابية وساير الملحقات لا يتكفلها علم اللغة لانها انما تبحث عن المواد ففي غيرها لا بد من دعوى انفتاح طريق القطع كما هو المحسوس المشاهد من المراجعة الى النحو والصرف والمعاني والبيان مع انضمام مساعدة الوجدان لما ذكروه في تلك العلوم غالبا او دعوى حجية ظن مخصوص آخر مثل كلمات اللغويين في المواد انما يعلم بها موارد استعمالاتها من غير تمييز بين حقايقها ومجازاتها ومحذور الانسداد لو سلم لا يرتفع بذلك كما لا يخفى ثم ان بعض من عاصرناه من الاجلة فصل في اعتبار قول اللغويين تفصيلا وهو الحجية مع سلامته عن المعارض وما يوجب الريب قال واما عند التعارض فان امكن الجمع تعين والا فان كان التعارض بين النفي والاثبات تعين القول بالاثبات ما لم يعتضد الآخر بما يترجح عليه لان مرجع الاثبات الى الاطلاع ومرجع النفي الى عدم الاطلاع غالبا والا فالتعويل على ما كان الظن معه اقوى كالمعتضد بالشهرة او بكثرة اطلاع نقلته او حذاقتهم او نحو ذلك ثم قال ما حاصله ان التعويل على النقل انما هو فيما لا يمكن معرفة حقيقته ومجازه بالرجوع الى العرف وتتبع الاستعمالات فلا سبيل الى التعويل فيما يمكن استعلامه بالتبادر وصحة السلب ونحوه ولذا استقربنا الاصحاب في مسائل العام والخاص ونحوها الى المراجعة الى علائم اخر غير النقل والسر فيه ان التعويل على النقل من باب التقليد فلا يجوز مع امكان الاجتهاد ولان الظن الحاصل من التبادر اقوى من الظن الحاصل من النقل انتهى اقول وفي كلامه زلات ننبه عليها بعد ايراد مقدمة وهي ان التعويل على النقل اما من جهة قيام الدليل الشرعي كالاجماع العملي او القولي عليه او من جهة مساس الحاجة والدليل العقلي المتقدم فان بني على الاول كان قول الناقل من الظنون الخاصة على حد سائر الطرق التي

يقوم

يقوم مقام العلم مطلقا او عند تعذره وح فان بني على اعتباره من حيث افادته الظن نوعا لم يقدح في حجيته شأنا ابتلائه بالمعارض لان التعارض لا يوجب خروج الحجة عن الحجية الا على القول بان الاصل في تعارض الامارتين التساقط وقد تحقق في باب التعادل والتراجيح ان قضية القاعدة مع قطع النظر عن الدليل الوارد التوقف او التخيير وقد صرح المفصل في ذلك الباب ردا على من استحال تعارض الدليلين بان قضية عموم ما دل على حجية الامارات الشرعية حجيتها ولو عند التعارض وان اراد من الحجة الحجية الفعلية فهذا امر بديهي لا ينبغي الالتفات الى تدوينه مضافا الى عدم اختصاصه بالمقام بل هو شرط عقلي سار في جميع الظنون الخاصة هذا بالنسبة الى شرط عدم المعارض واما عدم ما يوجب الريب فلا محصل له اصلا لان الطرق الشرعية اذا كانت حجيتها من حيث افادتها الظن نوعا فلا يقدح في اعتبارها ما يوجب الوهن في حصول الظن منها وان بني على اعتبارها من حيث الوصف اي من حيث افادتها الظن الشخصي فلا معنى للشرط المزبور ح لاستحالة وقوع التعارض بين الظنين الفعليين ومن هنا يظهر فساد هذا الشرط بناء على استناد التعويل على النقل الى الدليل العقلي لان نتيجة ذلك الدليل التعويل على وصف الظن الفعلي الغير القابل للمعارضة جدا وكيف كان فهذا الاشتراط في هذا المقام في كمال البرودة والركاكة ثم ان التعارض في اقوال النقلة لا يتعقل ولا يتصور الا بين النفي والاثبات لان المثبتان لا تعارض بينهما الا بعد اتحاد الموضوع مع استحالة الجمع بين المحمولين لان ثبوت الوضع لمعنى لا ينافي ثبوته لآخر فانحصر صورة عدم امكان الجمع في التعارض بين النفي والاثبات او المثبتين الراجعين الى التكاذب فما ذكره من الاستثناء بقوله والا فان كان التعارض الخ غفلة بينة وزلة واضحة واشد زلة من الجميع ما ذكره في وجه ترجيح التبادر ونحوه من العلائم على النقل الوجهين اما الاول فلان التعويل على النقل سواء كان من جهة قيام الدليل الشرعي عليه او الدليل العقلي ليس من التقليد في شيء كما لا يخفى وان اراد ان حجية قول الناقل مقصورة على مورد انسداد طريق القطع به فهو انما يتم بناء على الدليل العقلي وكلماته ظاهرة في ان التعويل على النقل ثبت عنده من بناء العلماء ونحوه من الادلة الشرعية كما يفصح عن ذلك جعله له من جزئيات قول اهل الخبرة وجعله من باب التقليد فان المراد

بر بعد القطع بعدم ارادة ظاهره كون التعويل عليه من جهة تعبد الشارع وامره ولو بني في التعويل
على غير العقل كان كغيره من الظنون الخاصة المعتبرة مطلقا ولو مع امكان تحصيل العلم مثل البينة في الموضوعات
وخبر الواحد في الاحكام فان قلت لعله يدعى ان قول النقلة ظن خاص مع تعذر العلم الا مطلقا قلت وهذا
امر ممكن لكنه مجازفة واضحة اذ لم يظهر من دليله الاختصاص الا ان يدعى انه القدر المتيقن من عمل العلماء الذي
هو الدليل في المسئلة بل قد يدعى العلم بذلك فان الاعتماد على الموجود في بعض كتب اللغة من غير حصول
العلم مع امكان تحصيله بطريق آخر غير مؤد الى عسر وحرج لا يظن التزام احد به واما الثاني فلان التاييد
وعدم صحة النفي ونحوهما مما ثبت من العلائم ادلة قطعية على مؤدياتها كما ياتي ان شاء الله تعالى توضيحه
وتزييف حسبان كونها كلا او بعضا امارات ظنية فلا معنى للاستناد في تقديمه على النقل الى كون
الظن الحاصل منه اقوى ومما ذكرنا يظهر الكلام في حجية مطلق الظن في اللغات اذ لم يقم عليه دليل شرعي
نعم استدل المحقق القمي في حاشية كتابه على ذلك بدليل الانسداد المعروف وهو على مذهبه جيد لا
على مذهب العاملين بالظنون الخاصة واما على مذهب العاملين بالظن في الطريق فهو مبني على قيام
امارة ظنية على حجية مطلق الظن في الاوضاع اللغوية وعلى كون الظن في الموضوعات المستنبطة
مثل الظن في الاحكام في العلم الاجمالي بجعل الشارع وكلاهما ممنوعان نعم على حجية خصوص قول
اللغوي يمكن دعوى قيام الامارة كالاجماع المنقول وعدم ظهور الخلاف فما يظهر من مخترع هذه
الطريقة ومبدعها من حجية مطلق الظن في اللغات فهو مبني على اجراء دليل الانسداد في خصوص
الاوضاع اللغوية كما تقرر لا على دليل الانسداد المعروف في الاحكام الشرعية اذ ليس المقام من موارد
الظن بالطريق كما لا يخفى ثم التحقيق في تعارض اقوال النقلة ان يقال ان التعويل على النقل ان
كان من باب الشهادة ومن حيث افادة الظن الخاص فالحكم فيه ما هو الحكم في تعارض ساير الطرق الشرعية وقد
تقرر في باب التعادل والتراجيح ان الحكم فيه التوقف دون التخيير والتساقط اما مطلقا كما هو الاظهر او
مع فقد المرجح بناء على اعتبار الترجيح هنا لكن بغير المرجحات الدلالية لعدم تصورها في كلام شخصين

وان كان

وان كان من جهة حكم العقل او بشرط حصول الظن الفعلي سقط البحث من راسه كما اومانا اليه
توضيح المقال على نحو الاجمال فيما اذا اختلفت كلمات اللغويين هو انه ان امكن الجمع بينها عمل
بالجميع ويثبت الاشتراك وان لم يمكن الجمع اما لتعارضها بالايجاب والسلب او بالتضاد كما اذا
اتفقوا على اتحاد معنى اللفظ واختلفوا في تعيينه مثل الاختلاف في معنى الامر فان كان حجية قول
اللغوي من جهة كونه من الظنون المطلقة او الخاصة المشروطة بالظن الشخصي سقط بحث التعارض
من راسه كما لا يخفى وان كان من جهة افادته الظن نوعا كما هو الشان في كل الامارات الشرعية
او جلها فالكلام يقع في مقامين احدهما في وجوب الاخذ بالمرجح ان كان في احدهما ترجيح كما اذا كان
مهارة احدهما في اللغة اكثر من الآخر والثاني انه اذا لم يكن هناك مرجح او كان ولم نقل باعتباره فهل
الحكم التوقف او التساقط او التخيير اما المقام الاول فالحق فيه عدم الاعتبار بالمرجح للاصل الاتي
اجمع العقلاء والعلماء على ان العمل باقوى الدليلين واجب لانا نقول هذا فيما اذا اوجب الاخذ باحدهما
ودار الامر بين الاحد المخير والمعين لا في مقابل القول بالتوقف او التساقط وح فلا بد من تنقيح الكلام
في المقام الثاني فان قلنا بالتخيير وجب الاخذ بالمرجح ايضا لكن لا بالمرجحات الدلالية لعدم مسرح لها
في كلام اثنين وان قلنا بالتساقط او التخيير لم يؤخذ بالمرجح وقد تحقق في محله ان الاصل في تعارض
الامارات الشرعية التوقف ومن التامل في هذا الاجمال يظهر فساد التفاصيل التي ذكرها صاحب المفاتيح
في المقام كالرجوع الى قواعد العام والخاص في اقوال اللغويين والمعارضة والتوقف في المثبتين
اللذين يمكن الجمع بينهما باعتبار اصالة عدم الاشتراك ونحو ذلك مما لا يخفى على المتامل فساده
لوضوح ان حجية قول اللغوي تمنع من جريان الاصل المزبور ولعل نظره الى ان قول اللغوي يثبت الاستعمال
الاعم من الحقيقي والمجازي والله العالم تنبيهان الاول صرح بعض من يقول بحجية الظن في اللغة مطلقا
مستندا الى الانسداد الغالبي بان قول النقلة انما يكون حجة اذا لم يستند الى اجتهاده ورايه وهذا
مع الاستناد في حجية الظن الى الانسداد الغالبي غير سديد لان المدار على هذا المسلك على حصول الظن

مطلقا وليس حصوله من اجتهادات اللغويين بذلك البعيد ثم استشكل عليه الامر في اقوال اللغويين من
حيث احتمال استنادهم الى اجتهاداتهم وتخلص من الاشكال بان الاصل في كلماتهم كونها اخبارا لا
اجتهادا بخلاف الاصل في كلمات الفقهاء فان الاصل فيها صدورها عن الراي والاجتهاد ولا مدرك
للاصلين الا ان يقال ان الاخبار بالامور الحسية وما يجري مجراها كالامور المتعلقة من الاثار الحسية
مثل السخاوة والشجاعة والعدالة والزوجية والعلاقة الوضعية واضرابها محمول في العرف
على الوجه المستند الى الحس دون الحدس والاجتهاد والا انسد باب العمل بالروايات لاحتمال ابتنائها
على القطع الحاصل فيه على بعض الطرق القطعية غير السمع لكن هذا لا يتفاوت فيه بين المخبرين لان ذلك
انما هو من خواص كون المخبر به حسيا لا من خواص كون المخبر لغويا فلا وجه للفرق بين اخبار اللغوي و
المجتهد الا ان يقال ان وجه بناء العقلاء هي الغلبة والغالب في اخبار غير اهل الخبرة الاستناد الى الطرق
الغير الحسية وهذا جيد لكن ينبغي ح تقييد المجتهد بما اذا لم يكن من اهل الخبرة ولعله المراد الثاني قد
سبق ان كلمات اهل اللغة مسوقة لبيان موارد الاستعمالات من دون تمييز بين الحقايق والمجازات ولكنه
قضية غالبية فلا بد من التامل في كيفية ذكر تلك الاستعمالات فربما تجدها صريحة او ظاهرة في كون
بعضها حقيقة وبعضها مجازا فيؤخذ بظاهرها على القول بحجية قول النقلة لانها من الظواهر اللفظية
لا شبهة في التعويل عليها وربما قيل ان التقديم والتاخير امارتان على الحقيقة والمجاز لبعد ذكر المجاز
اولا وكذا قولهم اسم لكذا فانه دليل على كونه حقيقة فيه وهو حسن لان الاسم حقيقة في اللفظ الموضوع
وان اطلق احيانا على كل معبر عن المعنى ولو مجازا كاطلاق الاسم على الفاظ العبادات عند المنكرين للحقيقة
الشرعية والدليل على ذلك جواز سلب الاسم عن اللفظ المجازي واما التقديم والتاخير ففي دلالتهما على
كون المقدم حقيقة والمتاخر مجازا نظر نعم ظاهرها ذلك خصوصا اذا كان ذكر المتاخر بنحو قوله ومنه كذا
لكن الكلام في كونه ظهورا لفظيا او غيره نعم على القول بالتعويل على الظن المطلق امكن الحكم بكون
المقدم حقيقة للظن على اشكال وتامل والله العالم ومن الطرق الظنية اخبار العدل والظاهر عدم الاشكال

في حجيته

في حجيته فاذا اخبر عدل بان اللفظ الكذائي موضوع للمعنى الفلاني في العرف العام او في العرف
الخاص وجب تصديقه وان لم نقل بان الاصل في خبر العدل القبول حتى في الموضوعات لان الموضوعات
المستنبطة شرعية كانت او عرفية مما يتوقف على معرفتها معرفة الاحكام الشرعية وكل ما هو كذلك
فيثبت بخبر العدل مثل عدالة رجال الاخبار والسؤالات والاحوال التي لها مدخلية في فهم معاني
السنة والدليل عليه على القول بحجية اخبار الآحاد هو الدليل الدال على حجيتها في الاحكام فيستدل
عليها باطلاق آية النبا وبالاجماع ايضا لان بناء العلماء على الاعتماد بقول العدل فيما يتوقف
عليه استنباط الاحكام من الادلة اللفظية وخروج موارد الشهادة عن تحت الآية لا يقدح في الاستدلال
بها في المقام لو قيل بدلالتها على حجية قول العدل كما هو ظاهر الكل او الجل فان قبول قول العدل في
الاحكام الظاهر انه ليس له مستند سواها عند الاصحاب ووجه عدم القدح ان مواضع الشهادة كلها
من الموضوعات الصرفة مضافا الى منع خروجها وغاية الامر تقييد اطلاق مفهومها في تلك المواضع
بشرط الانضمام نعم الظاهر الاقتصار في القبول على مقدار ما يتوقف عليه معرفة الاحكام واما في غيره كالاقرارات
والوصايا والاوقاف ونحوها من الموضوعات الصرفة فلا يثبت فيها اللغة بالعدل الواحد بل لا بد من
العدلين كساير الموضوعات اذ لا ملازمة بين ثبوت معنى اللفظ من حيث كونه متعلقا لحكم شرعي كلي و
بين ثبوته مطلقا ولذا لا يكتفى بمثل التعديلات المتعلقة بعلم الرجال في صلوة الجماعة ونحوها كشهود
الطلاق نعم لا بد ان لا يكون خبر العدل مستندا الى اجتهاده وحدسه بل الى ما احس به من تنصيص
اهل اللسان بنفس الوضع او بلوازمه وما يجري هذا المجرى كالتبادر ونحوه ومنها ورود الرواية من المعصوم
في بيان معنى اللفظ كما في كلمة باء وانه للتبعيض والحق فيه ايضا الحجية اذا كانت الرواية جامعة لشرائطها
من العدالة وغيرها ويعرف وجه ذلك مما تقرر في قول العدل لانهما من باب واحد الا ان الملحوظ في الاول
كون المخبر به نفس الوضع وفي الثاني قول المعصوم الذي هو دليل علمي عليه ويجري فيه ايضا التفصيل المزبور
وهو التفكيك في اعتباره بين المطابقة والالتزام فيعتبر في الثاني دون الاول فيعمل بالرواية الواردة

فى كلمة بآء على تقدير استجماعها الشرايط الحجية فى مدلولها الالتزامى كاجزاء المسح ببعض الراس ولا
يعمل فى مدلولها المطابقى وهو كون الباء للتبعيض ولا ضير فى ذلك لان التفكيك بين المطابقة والالتزام
انما يمتنع من حيث الوجود لا من حيث الاعتبار وهذا مثل عدم العمل بخبر الواحد فى نفس الاعتقادات بناء على
كون المطلوب فيها العلم او لاختصاص ما دل على حجية الخبر بالفروع مع وجوب ترتيب ما يتفرع عليها من الفروع
فلا يحكم بكفر من دل على كفره الآحاد كالناصبى مثلا ويحكم بنجاسته وعدم ارثه والدليل على ذلك ان
الاخبار بالملزوم اخبار باللازم ولو التزاما فاذا كان ذلك اللازم حكما فرعيا وجب تصديقه لوجوب تصديق
اخبار العدل بالاحكام الفرعية ومقابل ما اخترنا قولان آخران فى طرفى الافراط والتفريط احدهما
ثبوته بالخبر الواحد الفاقد لشرايط حجيته فى الاحكام ايضا لافادته الظن والثانى عدم الثبوت مطلقا حتى مع
وجود الشرايط اقتصارا فيما خالف الاصل على القدر المتيقن الذى هو الظن الحاصل من قول النقلة
وقد ظهر فسادهما لان الاول مبنى على اعتبار مطلق الظن فى اللغات والثانى على كون قول اللغوى من
الظنون الخاصة مع عدم نهوض ما دل على حجية خبر العدل فى الاحكام فى اثبات حجيته فى المقام وضعف
الامرين قد اتضح مما ذكرنا ومنها اصل العدم ويثبت به حال الوضع من حيث السبق واللحوق وحال
المعنى من حيث كونه حقيقة او مجازا اما الاول فلو شك فى كون المعنى العرفى هو المعنى اللغوى ام غيره
فباصالة عدم النقل وعدم تعدد الوضع يثبت الاول وهذا اذا علم ان اللفظ كان له فى اللغة وضع اما
لو شك فى ذلك فيندرج فى القسم الثانى ومن الثانى ما اذا شك فى مبدأ الوضع بعد العلم بوجوده فاصالة
عدم الوضع فى الازمنة المشكوكة يثبت تأخره الى زمان المعلوم ثبوت الوضع فيه سواء علم له وضع
آخر فى اللغة ام لم يعلم وقد يعبر عن ذلك باصالة تأخر الحادث فالاول لا تأخر ليس يجرى للاصل بل الظاهر
ان الاشتراك والنقل بمعنى الانتقال باعتبار كونهما من اللوازم ليسا بمجرى لاصالة العدم لجريان الاصل
فى الملزومين اعنى الوضع والاستعمال الالتزامى الى النقل فمجرى الاصل فيهما انما هو الملزوم الذى
هو الوضع وسبب النقل ومن الثالث ما اذا علم استعمال اللفظ فى معنيين مع العلم بوضعه لاحدهما

فانها

فباصالة عدم الاشتراك يثبت كون المعنى الثانى الآخر المشكوك مجازا على ما هو المشهور عند العامة والخاصة
خلافا للمرتضى فان الاستعمال مطلقا عنده علامة الحقيقة حتى يعلم خلافه فيرجح الاشتراك على المجاز
وقد يتميز به الحقيقة عن المجاز عند اشتباه احدهما بالآخر كما سيجىء فى بيان مجارى اصالة الحقيقة مع
العلم بالمراد ثم ان الاصل فيما عدا الاخير يمكن ان يكون قاعدة مستقلة وان يكون المراد به الاستصحاب
اى استصحاب عدم الحادث وهو صريح التهذيب حيث استدل على كون النقل مخالفا للاصل بوجوه منها
الاستصحاب ويحتمل ان يراد به الظاهر فى خصوص الاول المستند الى الغلبة لان الغالب اتحاد العرف و
اللغة وكيف كان فالاعتماد على الاصل فى هذه الصور امر معروف بين العلماء وللمناقشة فيه مجال خصوصا
اذا فسرناه بالاستصحاب او جعلناه قاعدة برأسها معمولا بها عند العقلاء لعدم قيام القاطع على
شىء من القاعدتين ولا يذهب عليك ان القدح فى حجية اصالة العدم هنا ليس قدحا فى اعتبارها مطلقا
لان اصالة عدم المانع مع وجود المقتضى الذى هو خارج عما نحن فيه يمكن القول باعتباره عند العقلاء
نعم لا بعد فى الاعتماد على هذا الاصل فى القسم الاول للغلبة المشار اليها المبنى عليها غالب مباحث الالفاظ
كما ستعرف فى تعارض الاحوال الا ان التحقيق ان الغلبة فى تعارض الاحوال مرجحة بخلافها فى المقام فانها
حجة برأسها على كون الوضع ثابتا فى اللغة بحيث يحمل اللفظ عليه فى الاستعمالات المشكوكة واما فى الاخير
فالحق ان المراد به الغلبة وسيأتى توضيح هذا المقال ان شاء الله تعالى ثم ان العمل بهذه الاصول غير منوط
بحصول الظن الفعلى فانها على تقدير عمل العقلاء بها ظنون نوعية ترجع الى نحو تعبد منهم فى الاخذ بمقتضاها
حصل الظن بها او لم يحصل باعتبار شهادة بعض الامارات الغير المعتبرة بخلافها فانها نعم الظاهر عدم
انفكاكها عن افادة الظن غالبا خلافا لبعض المحققين حيث اورد على الاعتماد بهذا الاصل اى اصالة
العدم بان اللغة امر توقيفى فلا مجال لاثباته بالاصل والاستصحاب ثم اجاب بان الحجة من الاصل والاستصحاب
فى المقام هو ما افاد الظن ومعه فالوجه فى الحجة ظاهر لان المدار على الظن فى الاحكام لانسداد طريق
العلم بها غالبا فلو لم يحصل منها الظن فلا معول عليها فى اثبات الوضع فى الازمنة المتقدمة فلا دمر هنا

يظهر القدح فى الاحتجاج المعروف لنفى الحقيقة الشرعية من الاستناد الى اصالة بقاء المعنى اللغوى
فى عهد الشارع ومما ذكرنا ظهر وجوه المناقشة فى هذا الكلام لانا بينا فى حجية قول اللغوى دليل الانسداد
فى الاحكام على مذاق من يرى حجية الظن فى الطريق خاصة لا ينهض باثبات حجية الظن فى اللغة الا بعد
مقدمتين مفقودتين وهذا مختاره ره ويحتمل ان يكون لفظ الاحكام غلطا فى النسخة ويكون مكانه اللغات
لانه ره ربما استند فى حجية قول اللغوى بانسداد طريق القطع باللغات وكيف كان فقد ذكرنا ان العمل بمطلق
الظن فى اللغة ليس له مستند وذكرنا ايضا ان العمل بهذا الاصل ليس باعتبار افادته الظن الفعلى بل باعتبار كونه
من الظنون النوعية نظير الاصول اللفظية بالنسبة الى اثبات المراد وغاية ما يوجه به كلامه ان تعبد العقلاء
امر غير معقول حيث ما يعولون على شىء من الطرق الغير العلمية فانما يعولون عليها من باب الوصف لا من باب
التعبد ولعل فى كلام بعض الاشارة الى هذا التوجيه ويرد عليه بعد النقض بالاصول اللفظية فانه قد
يقول باعتبارها ولو مع العراء عن الظن الفعلى ان تعبد العقلاء بما لا يفيد الظن نوعا امر غير معقول
واما تعبدهم بالظنون النوعية اعنى الامارات التى تفيد الظن من حيث هى فامر معقول ولذا لا يعذر العبد
المأمور اذا تقاعد عن الامتثال معتذرا بعدم افادة الخطاب له الظن الفعلى فما ذكره ره من التفصيل فى اعتبار
هذه الاصول مع بعده عن ظاهر اطباق العلماء غير معلوم الوجه نعم فى كلام بعض التأييد لما اومأنا اليه
من التأمل فى حجية هذا الاصل بحيث يكون من الظنون الخاصة فلا تغفل فانه دقيق ومنها الاستعمال المستمر
مع وحدة المستعمل فيه فانه دليل على الحقيقة على ما نص عليه غير واحد من الاعلام لان المجاز بلا حقيقة
على تقدير جوازه ملحق بالمعدوم وصرح غير واحد بخروج هذا القسم من الاستعمال عن محل النزاع
بين القوم والسيد ناقلين الاجماع عليه وفيه تأمل بل منع لان الشيخ صرح فى باب الامر ان العلة بان الاستعمال
الابتدائى الغير المسبوق باستعمال آخر ايضا لا يحمل على وجه الحقيقة قال فى جواب من استدل على كون الامر
مشتركا بين الوجوب وغيره بالاستعمال ما هذا لفظه ان الذى ذكروه يقتضى كون الاصل فى الاستعمال
الحقيقة بدليل عدم استلزامها للمجاز بخلاف العكس غير مسلم لانه لا يمتنع ان يكون الواضعون للغة

وضعوا

وضعوا اللفظة ونصوا على انها اذا استعملت فى شىء بعينه كانت حقيقة ومتى استعملوها فى غيره
كانت مجازا وان لم يقع استعمال اللفظ فى واحد من المعنيين ثم يطرء على الوضع الاستعمال فربما
استعملوها اولا فى الحقيقة وربما استعملوها اولا فى المجاز وانما كان يتم ذلك لو جعلوا الاستعمال
بنفسه طريقا الى معرفة الحقيقة فيجعل ما ابتدأ باستعماله حقيقة وقد بينا انا لا نقول به انتهى كلامه
رفع مقامه وهذا الكلام كما ترى صريح فيما قلنا والعجب انهم كيف جهلوا بمذهب الشيخ حتى ادعوا الاجماع
على ان الاستعمال فيه متحد المعنى ليس محل النزاع ثم ان ظاهر بعض كلماتهم ان النزاع فى كون الاستعمال
دليلا علميا على الوضع مثل استدلال السيد على ان الاصل فى الاستعمال الحقيقة بان المجاز يتوقف على
دلالة اهل اللسان عليها ومثل قول النافين بان الاستعمال كما يكون على وجه الحقيقة كذلك يكون على
وجه المجاز ولا دلالة للعام على الخاص وغير ذلك مما لا يخفى على المتتبع فان ظاهر امثال هذه دعوى السيد
كون الاستعمال دليلا علميا والا فلا مساس لقضية عدم دلالة العام على الخاص بما عليه النافين فافهم و
كذا الاوجه لما ذكر من استدلال السيد نعم ظاهر قولهم الاصل فى الاستعمال الحقيقة حيث عبروا عن المدعى
بالاصل المراد به هنا الراجح ان النزاع فى ظهور الاستعمال فى الحقيقة وعليه ينطبق جملة من ادلة السيد
فيرجع النزاع الى ان الاستعمال عند الجهل بالحال هل يفيد الظن بالحقيقة ام لا ويؤيده ايضا ما اشتهر
من الاقناع فى مباحث الالفاظ بالظن فلو كان حصول الظن فيه اتفاقيا لكان الاصل المزبور اتفاقيا
وكيف كان فنحن نفصل القول فى المقام ونقول ان دلالة الاستعمال على الحقيقة تتصور فى
مواضع احدها ما صورناه وهو ان يتحد المستعمل فيه بالاستعمال المستمر الشايع سواء علم بعدم استعماله
فيما عداه قطعا او شك فى ذلك والثانى ان يتعدد المستعمل فيه مع القطع بعدم الاستعمال فى غيرها
والثالث مع الشك فى ذلك والرابع مع العلم بان له حقيقة مجهولة او معلومة سواهما والخامس مع
العلم بكونه حقيقة فى احدهما لا بعينه والسادس مع العلم بكونه حقيقة فى احدهما بعينه اذا عرفت ذلك
فالاقوال فى المسئلة اربعة احدها دلالته على الحقيقة مطلقا وهو المنسوب الى السيد وجمع كثير من الاصوليين

ونسبه جمال الدين الى المشهور والثاني عدم الدلالة مطلقا وهو خيرة المحقق القمي ره ونسبه الى المشهور
واستقربه بعض المحققين بناء على ما زعمه من خروج متحد المعنى عن محل النزاع مستشهدا بظاهر بعض
ادلة السيد وهو قياس متعدد المعنى على متحده نظرا الى دلالته على خروج متحد المعنى عن محل النزاع لكنك
قد عرفت انه ليس الامر كما زعم وان الشيخ مصرح بعدم دلالة الاستعمال على الوضع في متحد المعنى ايضا
بل الظاهر صدق ما ذكره المحقق القمي من النسبة الى المشهور بين القدماء ويؤيده اقتصار بعض اهل التتبع
على نقل القولين في المسئلة وان ذكر في اثناء البحث خروج متحد المعنى عن محل النزاع ناقلا له عن استاده
ونقل الفاضل النراقي عن والده موافقة المحقق القمي في نسبة القول الى المشهور وهو صريح الشيخ
في العدة كما عرفت ولعله المشهور بين من تقدم والثالث الدلالة على المجاز مطلقا حكى ذلك عن ابن جني
والرابع التفصيل بين متحد المعنى اي المستعمل فيه ومتعدده فالدلالة في الاول دون الثاني وهو مختار
جماعة من الاعلام تبعا لشيخهم واستادهم ره وظني ان هذا التفصيل لم يكن معروفا قبله وانما ظهر
من بعض ادلة السيد كما عرفت والتحقيق ان الاستعمال بنفسه ليس دليلا عليها الى الحقيقة في شيء من
هذه المقامات واوجه ما يعول عليه في بيان ذلك واشار اليه الشيخ ره في كلامه المتقدم وحاصله ان الاستعمال
في المعنى المجازي قد يسبق على الاستعمال في المعنى الحقيقي بمعنى جوازه عقلا وصحته لغة على ما هو الحق من عدم
استلزام الحقيقة للمجاز فكيف يستدل بصرف الاستعمال على تعيين احد الوجهين من الحقيقة او المجاز
لكن الانصاف افادته الظن على اختلاف مراتبه في تلك المواضع بل في كثير من المواضع يفيد العلم كما في
القسم الاول مع استمرار الاستعمال والقطع بعدم الاستعمال في غيره لان ما ابداه الشيخ من جواز سبق
المجاز على الحقيقة متجه ولكن انحصار استعمالات اللفظ في المجاز وعدم اتصافه بالاستعمال الحقيقي
في مر الدهور وتطاول الازمنة احتمال عقلي بعيد عن مجاري العرف والعادة خصوصا مع ملاحظة استمرار
الاستعمال ومواظبة اهل اللسان عليه بل ربما يحصل العلم بملاحظة ذلك والا لامتنع تفهيم اللغات
بالترديد على القرائن مع انه معظم طريق التفهيم والتفهم ومن انكر ذلك فانما ينكره باللسان وقلبه مطمئن

بالايمان

بالايمان حيث يحصل من نفس التوصل الى الاصطلاحات المجهولة غالبا بالاستعمال مرة او مرتين
وقضية ابن عباس وقضية الاصمعي معروفتان واستناد التفهيم الى القرينة وجه لا يصير اليه العالم
بالوضع الا باغراض زائدة عن غرض التفهيم من وجوه البلاغة والمبالغة ممكن دفعها بالاصول بل الظاهر
حصول العلم غالبا عند اتحاد المعنى مع الشك في الاستعمال الآخر ايضا فلو فرض مورد لم يحصل فيه العلم امكن
نفي الاستعمال فيما عداه باصالة العدم وبذلك يبطل الفرق بين القطع بعدم استعمال آخر والشك
فيه هذا كله مع عدم العلم باستعمال سابق ولو علم به وشك في كونه المستعمل فيه ذلك المعنى الذي وجدنا
استعمال اللفظ فيه مستمرا حكمنا باتحاد المعنيين لان استمرار الاستعمال مع الجهل بشرائط المجاز من الوضع
والعلاقة يفيد ظنا قويا بالوضع ومع عدم الاستمرار فيحكم ايضا بالاتحاد لان التغاير يستلزم الاشتراك
والمجاز المدفوعين بالاصول فتدبر ومثل له في القوانين بليلة القدر فانها مستعملة تارة في معنى مجهول
كما في قوله تعالى انا انزلناه في ليلة القدر واخرى في معنى معلوم كليلة النصف من شعبان وفيه نظر لانها
مستعملة في معان عديدة منها ليلة النصف من شعبان فتندرج تحت متعدد المعنى واما الموضع الثاني
والثالث وهو ما اذا علم بتعدد المستعمل فيه وعلم بعدم الاستعمال في غيرهما او شك فيه فالكلام فيه تارة
في الحكم بمجازية الاستعمالين معا واخرى في الحكم بالحقيقة كذلك او في الجملة اما الاول فقد ظهر مما ذكرنا
في متحد المعنى من حيث افادة الاستعمال العلم او الظن او عدم افادته شيئا منها لارتباط المسئلتين
واحد فان اكتفينا بالظن لم نحكم بكونهما مجازين لان المجاز السابق على الحقيقة وجدانا او بحكم اصالة
العدم بمكان من الضعف واما الثاني ففيه تفصيل لان المعنيين اما متباينان او العام والخاص مطلقين
فان كان الاول نوظر فان كان بينهما جهة جامعة قريبة كالوجوب والندب ففي الحكم بالاشتراك المعنوي
او اللفظي والحقيقة والمجاز احتمالات واقوال اشهرها الاول لان المجاز والاشتراك كليهما مخالفان
للاصل لكن شيخنا الاستاد العلامة دام ظله العالي ناقش في ترجيح الاشتراك المعنوي على الحقيقة والمجاز
مطلقا قلت ووجه ذلك عدم مستند للترجيح لان مخالفة المجاز للاصل انما هي فيما اذا شك في ان المراد

باللفظ معناه الحقيقي او المجازي لا فيما اذا شك في ان استعمال اللفظ في المعنى مستند الى الوضع
او القرينة والفارق بين المقامين هي الغلبة لان الاستعمالات المجازية في مقابل الاستعمالات الحقيقية
اقل قليل بخلاف المعاني المجازية بالنسبة الى المعاني الحقيقية فاذا كان الشك في الحقيقة والمجاز مسببا
عن الشك في الارادة تعين الاول كما يأتي الكلام فيه واما اذا شك فيهما باعتبار الشك في ان ذلك
المعنى المستعمل فيه مجاز او حقيقة فلا وجه للحمل على الثاني والحكم بانه معنى حقيقي الا بدعوى ان حقائق
كل لفظ اغلب من مجازاته وهو كما ترى لان لكل حقيقة عشرين مجازا نوعا او اكثر وسيأتي تمام الكلام
في هذه الغلبة عند ذكر دليل ابن جني وقد يستند في ترجيح الاشتراك المعنوي بان المجاز يحتاج الى
كثرة المؤن من نصب القرينتين وملاحظتهما وملاحظة العلاقة وفيه ان الاحتياج الى تلك
المؤن ان لوحظ في حال الواضع فاجنبي عن المقام لان الواضع انما رخص الاستعمال في المجاز مع
وجود احدى العلائق المشهورة ولا يختلف حال ما رخص فيه بكون المشكوك فيه مندرجا تحت بعض
هذه العلائق كالمشابهة مثلا وعدمه وان لوحظ في حال المستعمل بان يقال ان المعنى المشكوك فيه لكونه
معنى مجازيا الزم المستعمل كلفة الاقامة بتلك المؤن عند استعمال اللفظ بخلاف ما لو كان مندرجا
تحت المعنى الحقيقي وجزئيا من جزئياته ففيه اولا ان غرض المتكلم اذا تعلق بالتجوز فلا بد له من محافظة
المؤن كلها ولا يتجاوز عن غرضه فرارا عن الوقوع في تلك الكلفة وثانيا ان ما يحتاج اليه اطلاق الكلي
وارادة الفرد ولو بغير طريق التجوز من المؤن ليس باقل من مؤن المجاز اذ فيه ايضا لا بد من قرينتين يدل
احدهما على ارادة الفرد دون الطبيعة وثانيهما على ارادة الفرد المعين ولاجل ذلك يكون مجملا عند
فقد القرينة الثانية المعينة ومما ذكر يظهر فساد ما يتخيل من ان المجاز يستلزم حوادث كثيرة وهي الامور
المشار اليها من نصب القرينتين وملاحظتهما ولو اجمالا وملاحظة العلاقة بخلاف الاشتراك
المعنوي توضيح الفساد ان تلك الحوادث انما تلزم على تقدير كون ذلك المعنى مجازيا مع فرض استعمال
اللفظ فيه ومثل ذلك لا يتصور فيه جريان الاصل الا في نفس تلك الحوادث لانها امور فرضية متوقفة على

فرض

فرض وجود علتها او سببها اولا في المعلق عليه وهو الاستعمال وكون المعنى مجازيا مثلا اذا قيل لو كانت
الشمس طالعة فالنهار موجود فلا يمكن نفي وجود النهار على تقدير طلوع الشمس بالاصل كما هو واضح
لاستحالة تخلف المعلول عن العلة ولا نفي وجود الشمس لكون وجودها فرضيا مضافا الى ما عرفت من
التساوي بين المجاز والاشتراك المعنوي عند ارادة الفرد في تلك الحوادث فلا حاجة الى ما قيل في منع رجحان
الاشتراك المعنوي بان ما يلزم من المجاز اكثر لانه لو استعمل في كل من الخصوصيتين كان مجازا مع انه فاسد في
نفسه لان اللفظ على تقدير كونه حقيقة في احد المعنيين ومجازا في الآخر فاستعماله في خصوصيات ذلك المعنى
الحقيقي يقوم مقام استعماله في خصوصيات ذلك القدر المشترك فان كان كلاسا في المعنيين اللذين استعمل اللفظ
فيهما فعلى تقدير كونه حقيقة في القدر الجامع يكون ما يلزم من الحوادث اقل وعلى تقدير كونه حقيقة في احدهما
يكون الحوادث اكثر فالامر دائر بين الالتزام بوجود حوادث كثيرة وعدمها او عدم بعضها قلت قد عرفت
فساد ذلك وان الحوادث اللازمة للاستعمال المجازي ليس باكثر من الحوادث اللازمة لاطلاق الكلي على الفرد
ولو على وجه يكون حقيقة ثم انه لو بنينا على ان المجاز مرجوح بالنسبة الى الاشتراك المعنوي فلا يتفاوت فيه
بين العلم باستعمال اللفظ في القدر المشترك ايضا ام لا كما في مفروض البحث وذهب بعض اكابر السادات
الى الحقيقة والمجاز في الاول دون الثاني نظرا الى ان القول بها في الثاني يستلزم كون الاستعمال في الخصوصيتين
مجازا بلا حقيقة وفيه ان المجاز بلا حقيقة انما يرغب عنه اذا علم بعدم رجوعه الى الاستعمال الحقيقي ولا سبيل
الى ذلك اذا كان المعنى المجازي فردا من افراد المعنى الحقيقي لان احتمال كون الخصوصية مستفادة من نفس
القرينة قائم في جميع استعمالات الكلي في الفرد فافهم وتدبر فبهذا التفصيل ما لا ينبغي الركون اليه وما ذكرنا
ظهر ضعف ما في المنية حيث قال في شرح قول العلامة المجاز خلاف الاصل قولنا المجاز مخالف للاصل يعني
انه معنيان اراد بهما اصالة الحقيقة في مقام الشك في المراد والشك في الوضع مع العلم به نعم قد يترجح الاشتراك
المعنوي على المجاز للغلبة كما اذا كان اللفظ من المنقولات ودار الامر بين النقل الى شيء وبين النقل الى القدر
الجامع بينه وبين شيء آخر المناسب للمنقول منه فان الاشتراك المعنوي ح اولى بوجهين احدهما الغلبة فتم

والثاني ان اعتبار الخصوصية في الاستعمالات البالغة حد النقل امر زايد لا يصار اليه الا بدليل لاصالة
العدم مثلا اذا شككنا في ان الدابة في الوضع الثانوي التعيني موضوعة لذات قوائم اربع او لخصوص الفرس
حتى يكون استعماله في الحمار مجازا امكن ترجيح الاول لان استعمالا تها في المعنى الثاني البالغة الى درجة
النقل مبني على ملاحظة كونه من افراد المعنى الاول ومناسبته معه لانه شرط في النقل قطعا فالامر يدور
بين ان يكون المعنى الثاني الذي هو محل الاستعمالات الآئلة الى النقل هو مطلق ذات القوائم او خصوص
فرد منها ولا ريب انه لو كان الثاني الملحوظ في تلك الاستعمالات امور ثلثة نفس المعنى اللغوي الذي هو
كلي المتحرك في الارض في مثال الدابة وخصوصيتان اخريان احدهما خصوصية ذات القوائم وثانيتهما خصوصية
الفرسية والمعلوم من الملاحظتين انما هي الاولى واما الثانية فالاصل عدمها وفيه نظر لمنع تعدد الملاحظة
على تقدير كون المستعمل فيه في تلك الاستعمالات خصوص الفرد فالتحقيق انه ان علمنا بملاحظة الكلي في جملة
من الاستعمالات وشككنا في طرو ملاحظة الخصوصية على ملاحظة الكلي وان البالغ الى درجة النقل هل
هي تلك الاستعمالات الملحوظ فيها المعنى الكلي او استعمالات طارية اخرى ملحوظ فيها خصوص الفرد امكن
دفع الملاحظة الثانية بالاصل واثبات كون المنقول اليه هو المعنى الكلي والا فلا فافهم ولا يذهب عليك انا
لا نقول بهذا الاصل في كل مقام يدور الامر فيه بين الوضع للكلي او الفرد كما ستنبه عليه في رد بعض الاوهام
وان لم يكن بين المعنيين جامع قريب فاما ان لا يكون بينهما شيء من العلائق او يكون فان كان الاول ثبت
الاشتراك لما مر في متحد المعنى وان كان الثاني فان كانت نسبة العلاقة الى كل منهما على حد سواء ثبت الوضع لاحد
المعنيين اقتصارا فيما خالف الاصل على القدر المتيقن وهو الوضع الواحد مع عدم ظهور الاستعمال ها
في كونه على وجه الحقيقة في المعنيين ولا يعارضها اصالة عدم القرينة والعلاقة لان الغرض وجودها
ولا اصالة عدم ملاحظتها او الاستناد اليها لابتلائها بمعارضة عدم ملاحظة الوضع او الاستناد
اليه فيبقى اصالة الوضع سليمة عن المعارض ايضا نعم يعارضها اصالة عدم وجود امر زايد على غرض
التفهيم داع الى التجوز لكن الشك فيه مسبب عن الشك في الوضع فالاصل فيه لا ينهض معارضا للاصل

في

في السبب فكذا الحال في الاصل السابق اعني اصالة عدم ملاحظة القرينة فان اصالة عدم الوضع حاكم
عليه كما قيل هذا والتحقيق ان اصالة عدم ملاحظة العلاقة لا يعارضها اصالة عدم ملاحظة الوضع
كما قلنا الا ان الاستعمال المستند الى الوضع لا يتوقف على ملاحظته ولو اجمالا بخلاف الاستعمال المستند
الى العلاقة فانه يتوقف على ملاحظتها ولو اجمالا وما قلنا من حكومة اصالة عدم الوضع على اصالة عدم
الغرض الزايد واصالة عدم ملاحظة العلاقة ممنوع لان الوضع وملاحظة العلاقة كل منهما سبب مستقل
للاستعمال الصحيح والشك في احدهما ليس مسببا عن الشك في الآخر بل الشك فيهما مسبب عن الشك في حال المعنى
من حيث كونه موضوعا له وعدمه وفيه ان الشك في ملاحظة المتكلم العلاقة مسبب عن الشك في كون المعنى
موضوعا له اذ على تقدير الوضع لم يجز له العدول عن السبب القوي الذي هو الوضع الى السبب الضعيف الذي
هو العلاقة في لفظ واحد لعدم ثبوت الرخصة في مثل هذا التجوز كما قدمنا الاشارة اليه في تعريف الحقيقة
والمجاز فالشك في استناد الاستعمال الى ملاحظة المتكلم العلاقة مسبب عن الشك في وضع اللفظ للمعنى
لا محالة فالاصل في الوضع حاكم على الاصل في ملاحظة العلاقة نعم الظاهر عدم حكومة الاصل في الوضع على
الاصل في الغرض لان الشك في ذلك الغرض ليس مسببا عن الشك في الوضع كما يظهر بالتامل فاصالة عدم الوضع
حاكمة على اصالة عدم ملاحظة العلاقة والقرينة ومعارضة لاصالة عدم الغرض الزائد الا ان يقال اصالة
عدم ملاحظة العلاقة غير جارية لان ذلك الشك فيها مسبب عن الشك في ذلك الغرض الزايد والاصل في
المسبب غير جار مع جريانه في السبب موافقا ومخالفا وكيف كان فاصالة عدم الغرض معارضة لاصالة عدم
الوضع فلا يلحق في ترجيح المجاز على الاشتراك من التعلق بدليل آخر غير اصالة عدم الوضع كالغلبة هذا
كله فيما اذا كان اللفظ مستعملا في المعنى المشكوك واما مع عدم الاستعمال او مع قطع النظر فاصالة
عدم الوضع سليمة عن المعارض جدا وهذا من المواضع التي حكموا فيها بان المجاز خير من الاشتراك
فافهم ولعلنا نتكلم ببقية الكلام المتعلق بالمقام في تعارض الاحوال عند دوران الامر بين الاشتراك
والمجاز وان كانت علاقة التجوز مختصة باحدهما بحيث لو كان هو الموضوع له كان الآخر ايضا حقيقة تعين

الوضع لذلك الآخر فيكون ذو العلاقة مجازا لاصالة عدم الاشتراك واحتمال كون الاستعمال في
ذلك الآخر ايضا مجازا قد فرغنا عنه بفرض دلالة الاستعمال في المعنيين على كونهما او كون احدهما حقيقة
نظرا الى ان الحكم بمجازيتهما معا مبني على مراعاة احتمال كون الاستعمال فيهما مجازا بلا حقيقة حقيقة
او حكما اي بملاحظة اصالة عدم الاستعمال في معنى آخر وان كانت النسبة بين المعنيين العموم المطلق
فقد ذكر بعض الاجلة بعبارة لا تخلو عن اجمال وغموض ما حاصله انه يحكم بانه موضوع للاعم لان اصل
الاستعمال ثابت والكلام في تعيين مورد الوضع فينهض دليلا على تعيين الاعم قال ويؤيده اصالة عدم
ملاحظة الخصوصية حيث ان ملاحظة الخاص تتوقف على ملاحظة الخصوصية ومثل له بالاستثناء المتعقب
للجمل المتردد بين ان يكون موضوعا لجزئيات الاخراج عن الجملة الاخيرة خاصة او لجزئيات مطلق الاخراج
اقول لا يخفى ما فيه اما اولا فلان الكلام فيما اذا استعمل اللفظ في معنيين وشك في كونه حقيقة
او مجازا والاستثناء لم يستعمل في مطلق الاخراج ابدا كساير الحروف فهو مندرج تحت القسم السابق
اعني ما اذا استعمل اللفظ في معنيين كان بينهما جامع قريب لان اداة الاستثناء كما استعملت في الاخراج
عن الاخيرة كذلك استعملت في الاخراج عن الجميع الا ان الوجوه المذكورة هناك غير جارية هنا لعدم احتمال
الاشتراك المعنوي في الحروف عند المتاخرين فالامر في مثله دائر بين الاشتراك الاجمالي والتفصيلي و
الحقيقة والمجاز وان خير ان الاخيرين كليهما مخالفان للاصل فتعين الاول واما ثانيا فلان ما تعلق به
لاثبات مدعاه من ان اصل الاستعمال ثابت والكلام في مورد الوضع آه لا اساس له في اثبات الوضع الا
على طريقة السيد وهو بمعزل عنها واما ثالثا فلان اصالة عدم ملاحظة الخصوصية معارضة باصالة
عدم ملاحظة المفهوم الكلي لان الاستعمال في الكلي او الوضع له يستدعي ملاحظته وهذا الاصل نظير
اصالة عدم اعتبار الوحدة في معاني المشترك اللفظي المستلزمة لجواز استعمال اللفظ في المعنيين
وما اسلفنا في ترجيح الاشتراك المعنوي على الحقيقة والمجاز في الوضع الثانوي التعيني من التعلق
باصالة عدم ملاحظة الخصوصية في الاستعمالات الآئلة الى النقل لا ربط له بالمقام لان ملاحظة الخصوصية

هناك

هناك امر زايد على ملاحظة القدر المشترك فيدفع بالاصل كما اوضحناه سابقا فافهم فالتحقيق
انه اذا كان احد المعنيين اعم من الآخر والتزمنا بكونه حقيقة في احدهما اخذا بظاهر الاستعمال فيما لم يعلم
استعماله الآخر للفظ غيرهما تطرق فيه وجوه ثلثة الاشتراك اللفظي وكونه حقيقة في العام ومجازا في
الخاص بعلاقة العموم والخصوص او العكس بتلك العلاقة ايضا لان استعمال الفرد في الكلي مجازا ايضا قسم
من المجاز كما في مشفر وكثير من المحاورات بل لعله اكثر لان استعمال العام المنطبق في الفرد مع ملاحظة
الخصوصية امر لم يعلم به في شيء من الاستعمالات لاحتمال الاستناد لخصوصية فيما يتوهم كونه من هذا القبيل
الى قرينة خارجة عن حاق اللفظ الا ان اوسطها اوجهها لان الاشتراك والمجاز كليهما مخالفان للاصل
فلا بد من الالتزام بالوضع للمفهوم العام وجعل استعماله في المفهوم من قبيل استعمال الكلي في الفرد لا
من حيث الخصوصية واما الرابع وهو ما اذا علم ان للفظ حقيقة اخرى غير المعنيين اللذين استعمل فيهما
فاما ان تكون تلك الحقيقة معلومة او مجهولة وعلى الاول فاما ان يكون بينها وبين احد المعنيين او
كليهما علاقة مصححة للتجوز او لا فان كان الاول فالاستعمال فيه ليس بدليل على الوضع علما ولا ظنا فيبقى
اصالة عدم الاشتراك سليمة عن المعارض وان كان الثاني فالحال فيه كما عرفت سابقا في متحد المعنى لان تلك
الحقيقة المعلومة اذا لم تكن بينها وبين المستعمل فيه علاقة مصححة للمجاز فلا بد ان يكون المستعمل فيه
حقيقة او مجازا لحقيقة اخرى وحيث ان المفروض عدم العلم بها كان حال الاستعمال ح كحال الاستعمال
في متحد المعنى وهو واضح وعلى الثاني وهو ما اذا كانت الحقيقة مجهولة فالاستعمال ايضا ليس بظاهر
في ثبوت الوضع لاحتمال كون المعنيين مجازا عن تلك الحقيقة وهل يثبت باصالة عدم الاشتراك ثبوت
العلاقة بين تلك الحقيقة المجهولة وبين المعنيين فيحكم بمجازيتهما ويندرج العام بذلك تحت الاصل المعروف
من اولوية المجاز عن الاشتراك لا فيختص ذلك الاصل بما اذا احرز العلاقة المجوزة للمجاز ودار الامر
بينه وبين الاشتراك اطلاق توهم في الاصل المزبور يقضي بالاول الا ان الاقوى الثاني ففي المقام لا بد من التوقف
فلا يرجح شيء من الاشتراك والمجاز على الآخر لتعارض اصالة عدم الاشتراك او عدم الوضع مع اصالة

علم مصحح التجوز وليس الاصل الاول حاكما على الاصل الثاني كما يظهر بالتامل نعم اذا علم ما العلاقة المصححة وشك في ملاحظتها او ملاحظة الوضع فاصالة عدم الوضع حاكم على اصالة عدم الملاحظة كما مر اليه الاشارة والى الاشكال في ذلك واما الخامس وهو ما علم بكون اللفظ حقيقة في احد المعنيين لا بعينه فلا بد من النظر فان كانت العلاقة المصححة موجودة في كلا المعنيين كان اصالة عدم الاشتراك قاضية باتحاد الوضع فيتوقف في تعيين المجاز عن الحقيقة وان كانت العلاقة مختصة باحد المعنيين بمعنى انه على تقدير كونه حقيقة في احدهما المعين يجوز استعماله مجازا في الاخر دون العكس فقد يتوهم ان اصالة عدم الاشتراك تعين الوضع لغير ذي العلاقة وتثبت كونه مجازا فيه اذ لو كان موضوعا لذي العلاقة لزم ان يكون موضوعا للاخر ايضا لان الفرض عدم المناسبة المصححة بينه وبين ذلك الاخر واما السادس وهو ما اذا علم كون احدهما المعين حقيقة وشك في الاخر فقد تبين الحال فيه مما فصلنا لان المعنى المشكوك ان كان مناسبا لتلك الحقيقة المعلوم ثبت باصالة عدم الاشتراك كونه مجازا على اشكال في ذلك كما مر ويأتي ان شاء الله تعالى وهذا هو القدر المعلوم المتيقن من قولهم المجاز خير من الاشتراك والوجه في خيرية المجاز ما اشرنا اليه في الموضع الرابع فيما اذا كان احد المعنيين اعم من الاخر فارجع وتامل وان لم يكن مناسبا فحال الاستعمال فيه كحاله عند اتحاد المستعمل فيه وقد تلخص مما بسطنا امران احدهما انه اذا استعمل اللفظ في معنى على وجه الاستمرار والتعارف في السنة اهل اللسان وشك في انه حقيقة او مبنى على وضع مجهول او حقيقة مجهولة فظاهر الاستعمال هنا الحقيقة لحصول الظن القوي كما يفصح عن ذلك استكشاف اللغات المجهولة بالاستعمالات الواصلة من اهل اللسان من غير فرق بين اتحاد المستعمل او تعدده والثاني ان حجية هذا الظهور مبني على اعتبار الظن المطلق في اللغة ومن يعول عليه فالاصل في الاستعمال ان يكون حقيقة عنده هذا هو الذي اقتضاه التامل في المقام بقي الكلام في ذكر حجج الاقوال اجمالا والتنبيه على ما فيها من وجوه الفساد والاختلال فنقول استدل على القول الاول بوجوه كثيرة فلنذكر منها امتنها واسدها مع تهذيب وتحرير وهي ثلثة

الاول

الاول استقرار سيرة الناس على معرفة اللغات بالمراجعة الى استعمالات اهل اللسان كما نقل عن ابن عباس والاصمعي انهما علما معنى الفطر والدهاق من استعمال بعض اهل اللسان وبناؤهم حجة ويرد عليه انا لا ننكر كون الاستعمال من طرق العلم بالوضع كيف وهو من اعظم طرائقه واشيعها ونحن ايضا نراجع اليها فيما اشتبه علينا من الاوضاع لكنا ندعي ان الاستعمال اذا لم يفد العلم بالوضع ولا الظن فليس الاصل فيه الحمل على الحقيقة ولم يعلم اعتماد اهل اللسان على مجرد الاستعمال في الموارد الخالية عن احد الوصفين وهذا مثل ما اوردنا على مراجعة العلماء الى اقوال النقلة من ان المراجعة اليها اعم من الاعتماد عليها عند عدم حصول العلم وان ادعى افادة الاستعمال احد الوصفين فمع انه خروج عن الاستدلال ببناء اهل اللسان وائمة اللغة اتجه المنع ولو سلم فانما يسلم في متحد المعنى وبعض صور المتعدد لا مطلقا والثاني ان حال الاستعمال عند تعدد المستعمل فيه كحالها عند وحدته فكما ان الاصل في الثاني كونه على وجه الحقيقة فكذلك الاول وهذا الدليل محكي عن الذريعة وهو الذي اوقع الجماعة في وهم خروج متحد المعنى عن محل النزاع وجوابه منع الحكم في المقيس عليه كما ظهر مما نقلناه عن العدة مضافا الى الفرق الفاحش بين متحد المعنى وبعض اقسام متعدد المعنى مثل ما لو علم بكون بعضها حقيقة وشك في الباقي مع ثبوت العلاقة المصححة للتجوز فان الوجوه المعول عليها في اثبات الوضع عند اتحاد المعنى لا يجري شيء منها في هذا القسم من المتعدد والثالث ان غالب ما يجري عليه المحاورات استعمال الالفاظ في معانيها الحقيقية وهذه الغلبة حجة اما الحجية الغلبة مطلقا في الالفاظ او خصوص هذه الغلبة ولذا اجمع العلماء والعقلاء على حمل الاستعمال على الحقيقة عند الشك في المراد كما يأتي توضيح ذلك ان ظاهر الاستعمال قاض بارادة الموضوع له بعد العلم به والشك في ارادته وليس ذلك الا الغلبة الاستعمالات الحقيقية في المحاورات لان العلم بالموضوع له وعدمه لا دخل له في الظهور فلو علم المراد وشك في كونه الموضوع له حمل ايضا على الحقيقة للظهور المزبور الناشئ من الغلبة وفيه اولا ان كون الموضوع له مرادا غير كون المراد موضوعا له والغلبة في الاول لا تستلزم الغلبة في الثاني فظهور الاستعمال في الاول لا يستلزم

ظهوره في الثاني مثلا اذا قلنا ان الانسان غالبا صحيح جاز ان يكون الصحيح غالبا غير انسان فافهم فمعلوم ان المعنى الحقيقي غالبا يراد من اللفظ ولكن المراد من اللفظ لا يلزم ان يكون غالبا هو المعنى الحقيقي وان كان غلبة استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي موجبا لالحاق كل جزئي مشكوك منها بالغالب فاذا وجد اللفظ مستعملا في معنى وشك في كونه المعنى الحقيقي الحقنا ذلك الاستعمال الجزئي بالغالب فيظن انه من تلك الاستعمالات والظن بذلك يستلزم الظن بكون ذلك المعنى حقيقيا قلنا هذا اذا سلمنا الغلبة المزبورة في مطلق الاستعمالات واما اذا اخصصناها بالاستعمالات المشكوكة المرادات لم يكن وجه لالحاق المعلوم المراد بتلك الاستعمالات المشكوكة المرادات فتدبر وثانيا لو سلمنا حصول الظن فالتعويل عليه مبني على اعتبار الظن المطلق في اللغات وقد عرفت ضعفه لا يقال الظن الحاصل من الاستعمال قطعي الاعتبار لانا نمنع اعتباره مطلقا اذ المسلم انما هو اعتبار الظن بالمراد وحاصله ان الاستعمال يفيد الظن بامرين احدهما الظن بالمراد مع الشك فيه والاخر الظن بالوضع مع العلم بالمراد والقدر المعلوم من حجية الظن الحاصل من الاستعمال انما هو الظن الاول دون الثاني وان كان الظن به حاصلا من موجب الظن الاول حجة القول الثاني ان الاستعمال كما يكون على وجه الحقيقة كذلك يكون على وجه المجاز فهو اعم منهما ولا دلالة للعام على الخاص والجواب انه ان اريد عدم الدلالة مطلقا ولو ظنا فمكابرة واضحة لانك عرفت انه اذا استعمل اللفظ في معنى او معنيين او معان مستمرا ودار الامر بين كونها حقايق او مجازات من معان مجهولة فلا جرم يفيد ذلك الظن بالاول بل ليس في مباحث الالفاظ ما يعول عليه من افراد الغلبة مثل ذلك واحتمال سبق حقيقة مجهولة يندفع بحكم الفرض او اصالة العدم حجة القول الثالث ان اغلب اللغة مجازات فيلحق المشكوك بالغالب وفيه انه ان اريد ان الاستعمال المجازي اغلب من الحقيقي فغير سديد وان اريد غلبة المعاني المجازية على المعاني الحقيقية نظرا الى ان لكل حقيقة لها مجازات فغير مفيد لان الشك هنا في اندراج فرد تحت هذه الانواع الصامتة او تحت النوع الناطق فانه لا سبيل الى الحكم باندراج المشكوك تحت احد تلك الانواع الا اذا كان الموجود من افراد الانواع الصامتة اغلب

لافراد

من افراد الناطق وقد عرفت ان غلبة الاستعمال المجازي على الحقيقي في الخارج ممنوع حجة القول الرابع وهو التفصيل بين متحد المعنى ومتعدده هو جريان ما تعلق به السيد في الاول دون الثاني لان الاستعمال في المعاني المتعددة لا ظهور له في اشتراك اللفظ بينها بل قضية ندرة الاشتراك اختيار قول ابن جني فيما زاد على الواحد وبناء اهل اللسان على التعويل على الاستعمال في معرفة الوضع مختص ايضا بالاول اذ لم يعهد منهم التعلق بمجرد الاستعمال لاثبات الاشتراك مضافا الى اصالة عدم الوضع السليم عن المعارض في الثاني دون الاول لاستحالة المجاز بلا وضع فلا يصير في نهوض الوجوه المزبورة دليلا على الوضع حيث لا يعارضها اصالة العدم وعدم نهوضها دليلا عليه في صورة المعارضة اولا وقد عرفت جريان الوجوه المذكورة في متحد المعنى وفي كثير من صور متعدد المعنى واما حديث معارضتها باصالة عدم الوضع في المتعدد دون المتحد ففيه مع عدم تماميتها في بعض صور المتعدد كما اذا كان المعنيان غير متناسبين فان اصالة عدم الاشتراك غير جارية للعلم بوضع اللفظ لهما او لمعنيين اخرين مناسبين لهما ان ظاهر الاستعمال على تقدير اعتباره في اثبات الوضع لا يعارض اصالة عدم الاشتراك كما لا يخفى وعلى تقدير عدم الاعتبار فلا وجه للتعويل عليه في مقام تعيين الموضوع له والفرق بين المقامين وان امكن لكن لا بد فيه من التماس دليل على ذلك ايقاظ تظهر الثمرة بين الاقوال في الاستعمالات المجردة عن قرينة المراد فانها على قول السيد محمولة على ذلك المعنى الذي وجد استعمالها فيها ومجملة على القول المشهور اعني التوقف كما انها على قول ابن جني ايضا مجملة هذا في متحد المعنى واما متعدده فقد صرح غير واحد من الاعلام بانه لا ثمرة فيه بين الاقوال للزوم التوقف في الاستعمال المجرد عن القرينة على جميع الاقوال وفيه نظر لان الاستعمال المجرد اذا كان معه ما يمنع عن ارادة احد المعنيين محمول على المعنى الاخر عند السيد ومجمل عند غيره لان المشترك يتعين في بعض معانيه اذا امتنع ارادة غيره والثمرة الاهم ومن الطرق الظنية ايضا صحة الاشتقاق وعدمه فالاول دليل الحقيقة والثاني دليل المجاز فمادة الامر حقيقة في الطلب لصحة الاشتقاق منه ومجاز في الفعل لعدم الاشتقاق في ذكره بعض

وفيه نظر واضح هذه عمدة ما يعول عليه في معرفة الوضع بالمعنى الاعم من الطرق الظنية وقد ذكروا
اشياء اخر تفيد الظن بها كالقياس والشهرة وغيرهما وبما ذكرنا يعرف الحال فيها لان الاعتداد بها
مبني على حجية الظن مطلقا في اللغات وقد عرفت ما فيه واما العلائم العلمية فهي ايضا كثيرة نذكر منها شطرا نافعا
لعموم الابتلاء بها منها التبادر من المبادرة بمعنى المسابقة والمراد به هنا اما حضور المعنى في الذهن
من اللفظ المجرد عن القرينة او انتقال الذهن اي ذهن السامع الى المعنى وعلى التقديرين فالاطلاق
مبني على ضرب من المسامحة والتنزيل والتشبيه فكان كلا من المعنى والذهن يسبق الى الآخر من بين المعاني
او الاذهان فالمسبوق عليه على الاول ساير المعاني وعلى الثاني اذهان غير السامع ومنه يعلم ان نسبة السبق ٦
الى المعنى اولى من نسبته الى الذهن هذا اذا كان الاطلاق مبنيا على معناه الحقيقي اعني السبق واما لو كان
مبنيا على ملاحظة لازمه اعني مجرد الحركة بان جعل المعنى الذي اطلق باعتباره على الحضور او الانتقال
المذكورين هو الحركة كان نسبته الى الذهن اولى من نسبته الى المعنى كما لا يخفى على المتامل وجعل شارح المختصر
علامة الحقيقة ان لا يتبادر غيره الى الفهم وفي الميزان ان علامة المجاز عدم سبق المعنى الى الذهن وما
فعلناه يوافق كل منهما في احد العلامتين لا في مجموعهما وهو احسن اذ يرد على ما ذكره الشارح المجازات
التي حقيقتها مجهولة لانها لا يتبادر غيرها الى الفهم لعدم العلم بالوضع لانفكاك الكلام في علامة
الحقيقة التي يعتبر فيها الاستعمال واللفظ المستعمل لا يخفى حقيقته عند الكل الا انا نقول هذا وان
كان نادرا الا انه امر ممكن ولو كان غير واقع ومحافظة الحدود من الخلل الممكنة لازمة ويرد على ما في الميزان
ايضا الحقيقة المجهولة لانه لا يتبادر الى الذهن عند سماع اللفظ مضافا الى سلامة ما ذكرنا من
الاشكال الذي اورده الامدي في محكي الاحكام في المقام وعدم سلامتها الا بتوجيهات وتكلفات
وتعسفات وهو النقض بالمشترك المستعمل في المعنى المجازي فانه يصدق عليه ان غيره لا يتبادر لان المشترك
لا يتبادر منه شيء من معانيه عند عدم القرينة مع انه مجاز وبالمشترك المستعمل في احد معنييه فانه لا يسبق
الى الذهن فيكون مجازا بمقتضى تحديد الميزان واما سلامة ما ذكرنا عن الاشكالين من غير تعسف وتكلف

فواضح

فواضح لان العلامة لا يجب ان تكون جارية في جميع الحقايق كما لا يخفى ثبوت الوضع في المشترك بالنسبة
الى كل من معانيه وعدم تحقق التبادر غير ضائر وكذا عدم ثبوت علامة المجاز اعني تبادر الغير في مجازات
المشترك مضافا الى ان المشترك يتبادر منه جميع المعاني تبادرا معتبرا في الدلالة الوضعية اعني مجرد
الانتقال الذهني كما بينا عليه في تعريف الوضع واما ما اجاب به الشارح في المقام من ان المتبادر
هو احد المعاني بعينه وان لم نميزه في ارادة المتكلم وهو حقيقة فيه ففيه اولا ان النقض بالاحظ بالنسبة
الى غيره فانه معنى حقيقي مع عدم كونه متبادرا وثانيا ان ذلك موقوف على توقف الدلالة على الارادة
وعدم جواز ارادة المعنيين مثلا في استعمال واحد وستعرف فساد الاول والخلاف في الثاني مع كون
اعتبار هذه العلامة غير خلافية فان قلت يرد على ما بينت في المشترك من كون المتبادر منه جميع المعاني
انتقاض علامة المجاز لانه يصدق على كل واحد من معانيه ان غيره يتبادر فيلزم ان يكون مجازا
وهو باطل قلنا بطلان اللازم ممنوع لان كل واحد من المعاني مجاز بالنسبة الى الآخر ومن هنا يندفع
ايراد آخر وهو لزوم كون كل واحد من معاني المشترك حقيقة لكونه متبادرا ومجازا لتبادر غيره مع
انهما متضادان وجه الاندفاع ان الحقيقة والمجاز يختلف باختلاف الحيثية فكل من المعاني حقيقة بملاحظة
ما يخصه من الوضع ومجاز بالنسبة الى الوضع المختص بالآخر فان قلت قد منعت فيما سبق جواز كون
المشترك مجازا في بعض معانيه بعلاقة الآخر فكيف تلتزم هنا بكونه مجازا بالنسبة قلنا المراد بكونه
مجازا هنا كونه خلاف الموضوع له والممنوع سابقا اتصافه بالاستعمال المجازي وقد يذب عن
السؤال الاول بان تبادر الغير مع عدم التبادر علامة للمجاز لا مطلقا ومرجعه الى الجمع بين القولين المنقولين
في علامة المجاز وهو مبني على القصور من ادراك معنى العلامة لان تبادر الغير في نفسه دليل عقلي
على كونه مجازا بالنسبة الى ذلك الغير فكيف يعقل توقف دلالته على شيء آخر ولعل الداعي الى هذا القيد
حسبان امتناع كون المعنى حقيقة ومجازا بالنسبة الى لفظ واحد وقد عرفت فساده وكيف كان فلا
ريب ولا اشكال ان سبق المعنى الى الذهن من اللفظ المجرد دليل على علم الوضع بعد علم المناسبة الذاتية

لاستحالة الترجيح بلا مرجح وانحصار الترجيح في الوضع وقد اورد على هذه العلامة اشكالان
احدهما انها علامة دورية لان نسبة اللفظ الى جميع المعاني عند الجاهل بالوضع سواء فيستحيل
سبق بعضها دون بعض الى ذهنه فالسبق المذكور يتوقف على العلم بالوضع كما يتوقف هو عليه
وما قيل من امكان سبق المعنى الى الذهن بدون العلم بالوضع من اشتهار استعمال اللفظ وحصول
المؤانسة الذهنية بملاحظة الاستعمالات مدفوع بان تلك الاستعمالات التي علم بها الجاهل بالوضع
ان كانت مجردة عن القرائن المفيدة للمراد لم يحصل منها ادراك مناسبة وعلقة بين اللفظ والمعنى
حتى يوجب انتقال الذهن اليه من اللفظ المجرد وان كانت مقرونة بالقرينة ففيه ان الاستعمالات
المحفوفة بالقرائن لا تصلح لان تكون منشأ الظهور اللفظ في المعنى عند التجرد عن القرينة كما
اوضحنا الكلام فيه عند تقسيم الوضع الى التعيني والتعييني حيث ذكرنا مخالفة بعض المحققين
في ذلك وذكرنا ما فيه من مخالفة الاتفاق والاعتبار نعم على ما قرره يتم ذلك الكلام فانكاره
على هذا القائل ليس في محله فان قلت الاستعمالات المحفوفة بالقرائن المنفصلة صالحة لان تكون
منشأ الظهور اللفظ المجرد في المعنى كما في المنقول والمجاز المشهور قلنا نعم لكنها تفيد العلم بالوضع
اعني ارتباط المعنى بنفس اللفظ قبل العلم بالتبادر فيكون التبادر معلولا للعلم بالوضع والا
اي وان لم تفد العلم بالارتباط المزبور فكيف يكون منشأ لحصول التبادر وعلى تقدير امكان ذلك
فمثل هذا التبادر لا يعقل ان يكون دليلا على الوضع لاستناده الى الاستعمالات التي هي في نفسها
اعم من الحقيقة والمجاز فتدبر شمران ورود الدور غير متوقف على بطلان القول بالمناسبة
الذاتية على ما هو المعقول من احتمالات هذا القول وهو توقف العلم بها على الوضع نعم على بعض ما
فيه من الاحتمالات السخيفة من كون عدم توقف العلم بتلك المناسبات على اعلام الواضع بالوضع لكونها
من البديهيات التي لا تخفى على العوام فضلا عن الخواص لا بد من توسيط بطلان القول بالمناسبة في بيان
ورود الدور فما صنعه غير واحد من التوسيط بقول مطلق ليس على ما ينبغي والثاني النقض بالتبادر الحاصل

في بعض

في بعض اقسام المجاز المشهور توضيحه ان اللفظ باعتبار كثرة الاستعمال وغلبته وشهرته في المعنى المجازي
واحد المعاني الحقيقية اما يصرف اليه فيبطل المقدمة الاخيرة اعني انحصار المرجح في الوضع اذ قد يكون
غيره وهذا البيان اولى من تقرير الايراد بان اللفظ لا يتبادر منه الحقيقة اذا كان له مجاز مشهور وجه
الاولوية ما مر من ان العلامة لا يلزم ان تكون منعكسة فقد لا تجري في بعض الموارد وانما المعيب تخلفه لا
عدم انعكاسه وعندي اقول وهذان الاشكالان ليس في كتب القوم لهما عين ولا اثر وانما صدرا من غير
واحد من المتاخرين والتحقيق عدم ورود شيء منهما اما الاول فلان المدار على ذهن العالم لا ذهن الجاهل
والدور انما يرد على الثاني وظني ان كلمات القوم في ذكر هذه العلامة مع عدم الاشارة الى كونها
دورية مع التعرض له في العلامة الآتية كلها مبنية على ذلك ومما يصرح به عبارة العميدي حيث قيد
الفهم بفهم اهل اللسان وعليه جرى ايضا المحقق القمي ونعم ما جرى نعم يبقى هنا مطالبتهم بالفرق
بين هذه العلامة والعلامة الآتية حيث ذكروا انها دورية حتى وقعوا في دفعه في اضطراب وغلق
ولم يذكروه في هذه العلامة مع عدم الفرق بينهما بوجه من هذه الحيثية كما ستعرف واما على تقدير
تعميم الذهن لذهن الجاهل فقد تعرض بعض المحققين لدفع الدور ايضا بالفرق بين العلم والعلم بالعلم
فجعل الموقوف عليه التبادر العلم بالوضع والموقوف على التبادر العلم بالعلم بالوضع فالعلم بالوضع
عنده سبب للتبادر والتبادر سبب للعلم بالوضع واجاب آخر بالفرق بين العلم الاجمالي والعلم التفصيلي
فجعل الاول موقوفا عليه التبادر والثاني موقوفا على التبادر ولا يبعد رجوعه الى الثاني كما يشهد به
متابعة هذا المجيب للمجيب الاول في اكثر الحقيقة معنى لا لفظا وكيف كان فيرد عليهما بعد المساعدة
على الفرق بين العلم والعلم به وعلى امكان سببية العلم الاجمالي للعلم التفصيلي من غير رجوع الى الاجمال
والتفصيل المعتبرين في القياس الذي لا ربط له بالمقام كما يظهر بالتامل انهما بعيدان عما صرح به العامة
والخاصة في هذه العلامة حيث جعلوها دليلا على العلم بالوضع للجاهل لا للعالم ولا لغير الملتفت لعلمه
مضافا الى ان ما ذكراه من عدم الالتفات الى العلم او مفارقة العلم الاجمالي عن العلم التفصيلي على تقدير صحته

ففي غاية الندرة ومجاري هذه العلامة قد بلغت في الكثرة اقصاها كما لا يخفى على المنصف واما الكلام في الثاني فالتحقيق في الجواب ان كثرة الاستعمال تارة تكون فيما بين الموضوع له واخرى في فرده فان كان الاول اجبنا اولا بمنع امكان بلوغ الكثرة الى ذلك الحد مع بقاء الحقيقة الاولية فان اللفظ في مثل هذه الشهرة يتعين للمعنى المجازي ويكون حقيقة فيه وقد تقدم بعض الكلام فيه ولذلك حيث اشرنا الى مخالفة بعض المحققين في تقسيم الوضع الى التعيني والتعييني وسياتي في التنبيه الآتي ما يوضح المقال اتم وثانيا لو سلمنا بلوغ الشهرة الى ذلك الحد كما هو احد الاقوال في المجاز المشهور المحكية في تمهيد القواعد ان الانصراف الى المعنى المجازي مع قطع النظر عن القرينة مما يقضي باستحالته صريح العقل ولو كانت القرينة هي الشهرة فالذهن لا يلتفت الى المجاز مع بقاء الوضع الا بعد الالتفات الى الصارف الذي هي الشهرة فيخرج هذا الانصراف عن الانصراف المجعول علامة اعني انصراف اللفظ بمجرده مع قطع النظر عن جميع ما سواه الى المعنى وعلى ذلك ينزل في القوانين وفرق بين الانصراف الموجود في المجاز المشهور وانصراف اللفظ الى المنقول حيث ان الاول بسبب ملاحظة الشهرة دون الثاني وبعض من لم يستحسن من الاجلة يزعم ان الانصراف الى المنقول اليه ايضا قد يتسبب عن ملاحظة الشهرة عدل عنه الى جواب آخر وحاصله ان الانصراف في المجاز المشهور انصراف ثانوي متفرع على ملاحظة المناسبة بينه وبين المعنى الحقيقي ولذا يترتب عليه آثار التجوز من المبالغة والبلاغة وغيرهما بخلاف الانصراف الى المنقول اليه فانه ابتدائي غير ملحوظ فيه المعنى الاول قال ومما حققنا ظهر فساد ما زعمه الفاضل المعاصر تبعا لبعض المتاخرين في الفرق بين المنقول والمجاز المشهور من ان التبادر في المجاز المشهور بواسطة الشهرة وفي المنقول من نفس اللفظ اقول لعمري ان ما ذكره اولى بالفساد اما اولا فلان من فرق بينهما بالملاحظة وعدمها اراد ان التبادر في المعنى المجازي المشهور تبادر ثانوي بمعنى ان الذهن عند سماع اللفظ ينتقل الى المعنى الحقيقي بمقتضى الوضع ثم بعد الالتفات الى كثرة استعماله في المعنى المجازي ينصرف عنه اليه وهذا في المآل ينطبق على ما اختاره في وجه الفرق واما ثانيا فلان النقل يستدعي هجر المعنى الاول وحصول

علاقة

علاقة بين اللفظ والمعنى تكون علة تامة للانصراف الى المنقول اليه كالعلقة الحاصلة من تخصيص الواضع ومدخلية شيء في تاثير العلة التامة متضح الفساد وان ادعى ان كثرة الاستعمال وان كانت سببا لحصول العلاقة الوضعية الا ان مجرد وجودها الواقعي من غير ملاحظتها لا يكفي كان ذلك ايضا مطردا فلا وجه لانتقال الذهن الى المنقول منه في بعض المنقولات بدون ملاحظتها ثم ان المجاز على تقدير امكانه مما ليس له اثر واضح في العرف فلو وجد ففي غاية الندرة فكيف استشهد على مدعاه بتمام آثار المجاز على المجاز المشهور مضافا الى ان استعمال الامر في الندب من امثلة المجاز المشهور عند القائلين بثبوته ونحن لا نجد فيه شيئا من تلك الآثار والتحقيق ان الفرق بينهما انما هو بالاجمال والبيان فالمجاز المشهور ما كان من المجازات العرفية باعتبار غلبة الاستعمال والمنقول ما كان ظاهرا في المعنى المجازي كما سنشير اليه في التنبيه الآتي نعم لو بني على مذهب ابي يوسف في المجاز المشهور فلا بد من الفرق بينهما بما ذكره المحقق القمي فكن من فاشطل تمام الكلام وان كان الثاني بان كان كثرة استعمالات اللفظ في فرد الموضوع له اجبنا ايضا اولا بالمنع وتوجيه انصراف المطلقات الى الافراد الشايعة بانه من باب الاخذ بالقدر المتيقن كما هو احد وجوه الفرق بينه وبين المجاز المشهور وثانيا بما مر ايضا في القسم الاول من الفرق بين الانصراف الناشئ من حاق اللفظ والناشئ من ملاحظة شيء خارجي ويمكن ان يجاب ايضا بان حمل المطلق على الفرد الشايع ليس من باب تبادره من اللفظ ولو بملاحظة الغلبة بل من باب تعدد الدال والمدلول فافهم ومما ذكرنا يظهر الجواب عن النقض بالمشترك المشهور في بعض المعاني وعلامة المجاز نظرا الى ان عدم كون الغير المشهور متبادرا بل غيره متبادر فيلزم ان يكون مجازا على القولين في علامة المجاز وجه الظهور ان تبادر المشهور ان كان مع ملاحظة الشهرة فهذا ليس من التبادر المبحوث عنه وان كان مع قطع النظر عنها فاللفظ ليس مشتركا بينه وبين الغير المشهور لان بقاء العلاقة الوضعية علة تامة لالتفات الذهن الى الموضوع له عند سماع اللفظ مع عدم الالتفات كيف يعقل بقاء العلاقة الوضعية تنبيهات فيها تحقيقات الاول نقل الشهيد الثاني في تمهيد القواعد وغيره في المجاز المشهور اقوالا ثلثة الحمل على الحقيقة المرجوحة والحمل على المجاز الراجح و

التوقف وتوضيح الحال فيه يستدعي الكلام اولا في تحديده وتمييزه عن المنقول وثانيا في سببه وثالثا في امكانه ورابعا في وقوعه وخامسا في حكمه فههنا مقامات اما الاول فنقول المراد بالمجاز المشهور المتنازع فيه على ما هو مرسا بقاما كان الظهور الناشئ من كثرة الاستعمال فيه مساويا للظهور الناشئ من الوضع بان يكون اللفظ مع قطع النظر عن الشهرة باقيا على ظهوره في المعنى الحقيقي ومع ملاحظتها ظاهرا في المعنى المجازي ومع ملاحظة الوضع والشهرة معا مجملا مترددا بين المعنيين ففي كل من الجانبين امارة ظنية تتعارضان فينتفي الرجحان من الجانبين وحاصله ان تبادر المعنى المجازي في المشهور تبادر تقديري معلق على فرض عدم معارضته لاصالة الحقيقة فلو كان الظهور الناشئ من الشهرة اضعف من الظهور المستند الى الوضع او الوضع خرج عن المجاز المشهور المعروف وربما يظهر من تفصيل بعض المحققين كونهما من اقسام المجاز المشهور ايضا وهو بعيد عن ظاهر كلمات القوم فانظر الى المعالم والمنية وتمهيد القواعد وسائر الكتب الاصولية تجدها صريحة او ظاهرة فيما اوميناه من ان الشهرة انما توجب الظهور في خلاف الموضوع له اذا كانت الاستعمالات المحصلة لها مجردة عن القرائن المتصلة كما هو صريح الكل او الجل خلافا لبعض المحققين حيث صرح بامكان ظهور اللفظ في المعنى المجازي بسبب الاستعمالات المحفوفة بالقرائن المتصلة ايضا وقد سبق ذلك في تقسيم الوضع الى التعيني والتعييني كما سبق بسط المقال في تزييف هذا الراي واما الفرق بينه وبين المنقول من حيث الماهية والحقيقة فقد قدمناه آنفا ومن حيث الثمرة فياتي الكلام فيه بعد نقل الاقوال واما المقام الثاني فقد نسب الى بعض الاعاظم ما يظهر منه عدم الامكان والتحقيق انه ممكن وقد يستدل على الامتناع بان وجود المقتضي مع عدم العلم بالمانع علة تامة للحكم بالمقتضي فبعد بقاء الوضع الاولي الذي يقتضي الحمل على الحقيقة على حاله وعدم هجر الحقيقة الاولية مع عدم العلم بالقرينة الصارفة ينصرف اللفظ لا محالة الى المعنى الحقيقي سواء لوحظت الشهرة ام لا ويدفعه ان عدم العلم بالمانع لا يكفي في تاثير المقتضي بل لا بد من عدم المانع واقعا ومع الشك فيه يحصل الشك في المقتضي نعم ربما يتامل في وقوعه على وجه مسلم بين الكل او الجل اذ ليس في المجازات ما يكون بهذه المثابة وما نقل عن بعض الاعاظم

ظاهر

ظاهره الخلاف في هذا المقام لا في الامكان ويؤيده ظاهر قوله في القوانين والاقوى وجوده نعم استعمال الامر في الندب كذلك عند صاحب المعالم الا انه مخالف لراي الاكثر بل الظاهر عدم موافقته قوله لفعله حيث لا يظن به التوقف في الاوامر المجردة عن القرينة واما حكمه على تقدير الامكان والوقوع فقد اختلف فيه الى اقوال ثلثة احدها ما ذهب اليه ابو حنيفة من الحمل على الحقيقة المرجوحة الثاني الحمل على المجاز الراجح وهو المحكي عن ابي يوسف الثالث التوقف وهو خيرة الاكثر ويمكن الاستدلال على الاول بما اشير اليه في وجه الامتناع من ان المقتضي وهو الوضع موجود والمانع غير معلوم او مدفوع بالاصل فيجب الحكم بترتب المقتضي على المقتضي ويدفعه ان عدم العلم بالمانع غير كاف بل لا بد من احراز العدم بالوجدان او بالدليل وهما مفقودان في المقام اما الاول فواضح واما الثاني فلان الدليل على عدم القرينة ليس الا الاصل وهو غير ناهض في المقام باثبات العدم لما سنحققه في الاستدلال على القول المختار وقد يجاب عن اصالة عدم القرينة بان الشك في المقام شك في مانعية الموجود وهي الشهرة فلا ينهض الاصل بنفيها او في تعيين الحادث بعد العلم بوجوده للعلم الاجمالي بملاحظة المتكلم احد الامرين من الوضع او الشهرة فاصالة عدم ملاحظة احدهما معارضة باصالة عدم ملاحظة الآخر وضعفهما ظاهر اما الاول فلان اصالة العدم لا يفرق فيه بين الشك في وجود المانع او مانعية الموجود واما الثاني فلان استعمال اللفظ فيما وضع له لا يستدعي ملاحظة الوضع اجمالا او تفصيلا بخلاف الاستعمال في المعنى المجازي كما سبق نعم تتم المعارضة عند من زعم انه لا بد في الموضوع له من ملاحظة الوضع ويستدل على الثاني بان اللفظ مع ملاحظة الشهرة يكون ظاهرا عرفا في معناه المجازي فيندرج تحت الظواهر اللفظية التي لا اشكال في وجوب متابعتها شرعا وعرفا ويرد عليه انه مصادرة واضحة اذ الخطب في كون المعنى المجازي من الظواهر الثانوية كالامر الواقع عقيب الحظر في الاباحة بالمعنى الاعم فانا ندعي ان اللفظ اذا غلب عليه الاستعمالات المجازية اندرج تحت المجملات العرفية باعتبار مصادمة الظهور الناشئ من الوضع واصالة عدم الصارف ومن هنا يظهر

ان المختار هو القول الثالث المشهور الذي عليه المحققون اما اولا فلما ذكره القوم من تعارض
الظهورين وتساقطهما واما ثانيا فلما مر في رد القول الاول وحاصله ومرجعه الى ان اصالة الحقيقة
انما تعتبر عرفا اذا لم يكن مع اللفظ حال صدوره ما يصلح كونه قرينة صارفة فانها حينئذ تصير موهونة
والاصل فى ذلك ان مجرد الوضع لا يكفي في حمل اللفظ على الحقيقة مع الشك فى القرينة بل لابد ان يكون
للفظ ظهور نوعي عرفي في ارادة المعنى الحقيقي وهو انما يكون اذا كان اللفظ في حين صدوره مقرونا
بعدم المانع الذي هو القرينة ثم طرأ الشك في وجود المانع واما اذا كان مقرونا في حال صدوره
بما يحتمل مانعيته فلا ظهور له والسر في ذلك ان اصالة عدم المانع في الاول امارة نوعية عند العقلاء
دون الثاني ومن اجل ذلك يسري اجمال المخصص الى العام فيجعله مجملا اتفاقا ومما ذكرنا يظهر وجه
التوقف في مسئلة الاستثناء المتعقب بالجمل واشباهها كما يأتي انشاء الله فان قلت ما ذكرت من عدم وجوب
الحمل على الحقيقة عند الشك في مانعية شيء مقرون باللفظ لو تم فانما يتم فيما اذا كان الامر المحتمل كونه
قرينة لفظا موجودا في الكلام واما غيره من الامور الخارجية كالشهرة وقرائن الاحوال ففتح هذا
الباب فيما يوجب سد باب الاستدلال بالادلة اللفظية الشرعية اذ ما من خطاب الا وهو محفوف
بحال او مقال يحتمل كونه مانعا عن الحمل على الحقيقة فلو بني على اجمال كل خطاب مقرون بما يحتمل كونه
مانعا استحال الاستفادة من غير الخطابات الشفاهية مضافا الى ان هذا هو الذي انكرت عليه في
ابطال ما اجيب به من دليل القول الاول قلنا ما ذكرنا انما هو فيما اذا علم بصلاحية المقرون بالخطاب
لكونه مانعا وقرينة صارفة كالشهرة فيما نحن فيه والاستثناء فيما اذا تعقب جملا متعددة فلا
يجري مع الشك في اصل الصلاحية وتلخيص ما حققنا ان الشك في القرينة الصارفة يتصور على
وجوه ثلثة الاول ان يعلم بصدور اللفظ عاريا عن جميع القرائن وشك في وجود القرينة المنفصلة
عن الخطاب والثاني ان يشك في وجود القرينة باعتبار الشك في صلاحية ما يقارنه من الاحوال
والاقوال وغيرها للصرف والثالث ان يشك في وجودها باعتبار الشك في اتكال المتكلم عليها مع
احراز

احراز صلاحيتها للتعويل كالشهرة فيما نحن فيه وتوهم الحظر في الامر الواقع عقيبه واعتبار
اصالة عدم القرينة في العرف والظهور اللفظي انما يسلمان في الاوليين دون الثالث والفرق
هو ان قابلية الخطاب لافادة المعنى المجازي غير محرزة في الاوليين ومحرزة في الثالث ومن الواضح ان
احراز صلاحية المقام لارادة كل من الحقيقة والمجاز مما يمنع عن حصول الظن من اصالة العدم ولو
شانا بخلاف ما لو كان اصل الصلاحية مشكوكة فافهم والفرق بين هذا الوجه والوجه الاول هو
ان ظهور اللفظ في ارادة المعنى الحقيقي مسلم على الاول ولكنه معارض بالظهور الناشي من
الشهرة وغلبة الاستعمال في المعنى المجازي وممنوع على الثاني وانه يظهر او لوية هذا الوجه عن الاول
لان الظهور اللفظي على تقدير تسليمه لا يعارضه الظهور الآخر الحاصل من غير ظواهر الالفاظ كالغلبة
ونحوها ولذا لا يتوقف في العمل بالعام مع شيوع التخصيص وغلبته الى ان قالوا ما من عام الا وقد
خصص كما يأتي توضيحه انشاء الله تعالى ولا يذهب عليك ان هذا لا يرجع الى القول بانا طة حجية ظواهر
الالفاظ بالظن الفعلي او بعدم الظن بالخلاف حتى لو ظن بالقرينة او بالمعارض سقطت عن الاعتبار
بل الى اشتراط اعتبارها بالظن النوعي لان اللفظ المحفوف بما يصلح للصارفية ليس من الامارات
النوعية ايضا فافهم وانتظر لبقية الكلام في المقام الكتاب هذا انشاء الله لبعض محققي المتاخرين تفصيلا
في المقام قد سبق اليه الاشارة في بحث الوضع ونزيده هنا ونعيد ونقول ان حاصل ما ذكره ان الشهرة
لها درجات خمسة الشهرة البالغة الى حد صلاحية التعيين دون الصرف فيشترط فيما لو فات قرينة
صارفة فانها تصير مرجحة للمجاز المشهور على ما سواه والشهرة البالغة الى حد المصادمة مع
الظهور الوضعي بعد ملاحظتها والشهرة البالغة الى حد الرجحان عليه مع ملاحظتها ايضا والشهرة
البالغة الى حد اجمال اللفظ بدون ملاحظتها مع رجحان المجاز بملاحظتها والشهرة البالغة
الى حد رجحان المجاز ايضا بدون ملاحظتها فكيف معها قال اللفظ في المراتب الثلث الاول باق
على حقيقته لانصراف اللفظ الى الحقيقة بدون ملاحظتها بل ومع ملاحظتها في الاولى دون الثانية

والثالثة لانه في الثانية بملاحظتها مجمل وفي الثالثة محمول على المجاز وفي المرتبة الرابعة مجمل مستمر وفي الخامسة
منقول الى المعنى الثاني اقول اما ما ذكره في المرتبة الاولى وحاصله الفرق بين القرينة المعينة والصارفة
وصلاحية الشهرة في تلك المرتبة للثاني دون الاول فهو مبني على ما اشتهر من انه اذا تعذر الحقيقة
فاقرب المجازات والكلام بعد في صحته لان الشهرة ان كانت حجة فصالحة للامرين والا فكيف
تكون قرينة التعيين ولذا لا يحمل المشترك على اشهر معانيه كما صرح به المحقق القمي الا ان يقال
بانه لا ملازمة بين الامرين لان الصارفة مصادمة لاصالة الحقيقة والمعينة غير مصادمة لها
ولا يبعد في اعتبار شيء عند العقلاء في مباحث الالفاظ اذا لم يعارضه دليل فالغلبة ما يعتد
به العقلاء اذا لم يكن في مقابلها اصل لفظي لا مطلقا او يقال ان اللفظ بعد قيام القرينة الصارفة
تصير من الظواهر الثانوية في المجاز الذي غلب استعماله فيه بالنسبة الى ساير المجازات وهو حسن واما
ما ذكره في المرتبة الثالثة ففيه ايضا اشكال لان الشهرة اذا لم تكن بالغة حد النقل فكيف توجب حمل
اللفظ على المجاز واي دليل على اعتبارها فان قلت الدليل على اعتبارها ان بملاحظتها يكون اللفظ
من الظواهر العرفية في المعنى المجازي المشهور والظواهر اللفظية حجة اجماعا قلنا اذا كانت الشهرة
بحيث تجعل اللفظ من الظواهر العرفية فيكون اللفظ من المنقولات لانا لا نعني بالمنقول الا
ما كان ظهوره في المعنى الاولى منقلبا الى ظهوره في المعنى الثاني في العرف بسبب كثرة الاستعمال فان قلت
المنقول ما كان ظاهرا في المعنى الثاني بدون ملاحظة الشهرة وقد فرض هنا توقف الظهور على ملاحظتها
فالفرق حاصل قلنا لا تأثير للملاحظة وعدمها في الشهرة البالغة الى حد حصول العلاقة بين
اللفظ والمعنى كما يشهد به المراجعة الى الوجدان فان غلبة الاستعمال ان بلغت الى ذلك الحد فلا يتوقف
على ملاحظتها والا فلا ينفع الملاحظة وفيه تامل واما قوله بالنقل في المرتبة الرابعة فقد تقدم
تزييفه في بحث الوضع بما لا مزيد عليه لان التردد بين المعنى الاول والمعنى الثاني مع قطع النظر عن
الشهرة مبني على عدم اعتبار الهجر في المنقول وامكان بقاء المنقول منه على حاله مع تجدد وضع
آخر

آخر بسبب كثرة الاستعمال وقد ذكرنا ما فيه من البعد عن كلمات القوم لظهورها في عدم تحقق النقل
الا بعد هجر الاول كما هو ظاهر عبارة المعالم ورضي به المحشي غيره فكيف يلاحظ الاعتبار السليم ايضا لانا
نجد فرقا بين التعيين وكثرة الاستعمال في ان الاول يمكن ان يكون سببا لحصول العلاقة بين اللفظ ومعنيين
فصاعدا في مرتبة واحدة وحال واحد بخلاف الثاني فان سببيته لحدوث العلاقة بين اللفظ والمعنى
بعد ان كانت العلاقة الوضعية منحصرة في غيره لا يخلو عن بعد عقلي او عادي فتدبر جيدا وربما يظهر هذا
التفصيل من السيد الصدر في شرح الوافية قال بعد ان ذكر ان المعنى الاولى هو الاصل في الافادة قبل
تجدد معنى آخر ثم ان غير المعنى الاصلي قد يكون مجازا ويدخل فيه التخصيص والاضمار وقد يكون حقيقة من
غير هجر الاول وهو المشترك سواء كان من واضع واحد ام متعدد وقد يكون مع الهجر وهو المنقول اليه
وجميع هذا يكون من عوارض الوضع الى ان قال والمجاز الغالب الذي هجر معه الحقيقة ملحق في هذا المقام
بالحقيقة كان المجاز المساوي يصير اللفظ بسببه مشتركا لكن لا يبعد ان يكون المراد بالاشتراك التوقف
الذي هو اثر الاشتراك كما هو القول في المجاز المشهور وليس المراد هو الاشتراك الحقيقي في المجاز المساوي
والقول بحصول النقل بدون هجر المعنى الاول ليرجع الى مقالة المفصل بل الذي يظهر من التامل في كلامه
خصوصا بعد ملاحظة تصريحه باعتبار الهجر في المنقول قبل ذلك انه اراد بالمشترك الذي جعله من اقسام
الحقيقة في صدر كلامه المرتجل وبالنقل ما حصل بالوضع التعيني واراد بالمجاز الغالب النقل الحاصل بكثرة
الاستعمال لا بتخصيص مخصص واراد بالمجاز المساوي المجاز المشهور الذي حكمه التوقف عند الاكثر وان
المراد بالاشتراك هو التوقف بل واطلق الاشتراك عليه حقيقة لم يكن بغريب غاية الامر انه يقال ان الاشتراك
المصطلح ما كان الترديد بين المعنيين فيه بسبب تعيين الواضع فلا يطلق على ما اذا حصل التردد بسبب
الاستعمال وهو سهل مع انك عرفت سابقا ان الاشتراك له اطلاق آخر اعم من المنقول والمرتجل هذا
ثم ان ظاهر المحقق القمي القائل بحمل المجاز المشهور على المعنى المجازي ايضا لا ينكر جواز استعمال اللفظ
في المعنى الحقيقي بلا قرينة الا لاجل الوضع كالقائل بالتوقف فيما زعم المنقول على القولين لان النقل

يمنع عن جواز استعماله في الحقيقة المرجوحة بلا قرينة وهذا يستفاد منه امران احدهما ما قلنا من
اعتبار الهجر في النقل والثاني لزوم التوقف على القولين في المجاز المش لانه اذا جاز استعمال اللفظ
في المعنى الحقيقي بلا قرينة جاء الاحتمال الموجب للتوقف والاجمال في جميع الاستعمالات فيشكل الفرق
ح بين القول بالتوقف والقول بالحمل على المعنى المجازي فلابد في ابداء الفرق بين المذهبين ح ان يقال
ان النزاع في المجاز المش صغروي فمن يمنع امكان رجحان المعنى المجازي على الحقيقة قبل الوصول الى
درجة النقل والهجر واخرى تدعى امكانه مع التوقف في الاستعمال نظرا الى عدم الاعتداد بذلك
الرجحان الناشي من كثرة الاستعمال وليس فيه كل البعد فاحفظ واغتنم والتحقيق ان النزاع صغروي
بمعنى آخر كما يظهر من توجيه الاقوال الثلثة بما ذكرنا وهو كون المجاز المشهور ظاهرا في المعنى الحقيقي
او المجازي او مجملا فابو حنيفة يدعى بقاء ظهور اللفظ في المعنى الموضوع له كما ان ابا يوسف
يدعى الظهور في المعنى المجازي والمشهور يقولون بالاجمال فمن ذعم تسالمهم على ظهوره في المعنى
المجازي وان اختلافهم انما هو في الحكم بعد التسالم عليه كما يشعر بذلك اعترافهم بتبادر المعنى المجازي
واعتذارهم عنه بالاستناد الى ملاحظة الشهرة فقد التبس عليه الامر كل الالتباس كيف وبعد التسالم
على الظهور اللفظي لا ينبغي الخلاف في اعتباره اجماعا والعجب انهم مع توقفهم في المجاز المشهور
كيف اعترفوا بتبادر المعنى المجازي حتى اعتذروا عنه بما عرفت ام كيف فرقوا بينه وبين المنقول بما ذكرنا
قبل التنبيهات ودعوى تسالمهم على الظهور مع توقفهم في الحكم كيف يجامع دعويهم الاجماع بل الضرورة
على حجية الظواهر العرفية ففي كلماتهم تشويش من جهات لم اجد متفطنا لها والله الهادي ويمكن التأمل
هذه الكلمات باحد امرين احدهما ان يكون الملحوظ في الايراد التبادر الموجود في المجاز المش عند غير الملتفت
بالوضع او الغافل لا الملتفت مع قطع النظر عن الوضع على ان يكون مرادهم بتبادر المعنى المجازي مع
قطع النظر من الوضع الغفلة عنه لا مجرد قطع النظر ولو مع الالتفات الى الوضع فان تسليم التبادر
في المجاز المش يجامع القول بالتوقف مع العلم بالوضع والالتفات اليه كما يظهر بالتامل والثاني

حمل كلامهم في المجاز المشهور بعد التسالم على تبادر المعنى المجازي على الاختلاف في انه ظهور لفظي حتى
يتبع او ظهور غير لفظي حتى يلغى ويؤخذ بالمعنى الحقيقي او يتوقف بينه وبين المجاز فابو حنيفة يدعي
كون التبادر في المجاز المش تبادرا حاصلا من امارة خارجة عن الظنون اللفظية كالغلبة وابو يوسف
يدعي انه من الظواهر اللفظية نظرا الى ان اللفظ مع ملاحظة الغلبة يعد من الظواهر العرفية في المعنى
المجازي والاكثر يدعون الاجمال باعتبار منع الظهور او منع كونه لفظيا ثم ان الفرق بين المجاز المش
والمنقول من حيث الماهية والحد قد ذكرناه قبل التنبيهات واما الفرق بينهما من حيث العمل على تقدير
يتمر في الادلة على القول الاول والثالث واضح لان اللفظ ان كان مجازا مشهورا حمل على المعنى الاول
عند ابي حنيفة ويكون مجملا عند المش وان كان منقولا حمل على المعنى الثاني على القولين واما الفرق بينهما
على القول الثالث ففيه نظر وتامل لان اللفظ على التقديرين يحمل على المعنى الثاني ويحتاج في حمله على
المعنى الحقيقي الى القرينة فلا ثمرة عملية بينهما في الادلة ومثل هذا الاشكال يجري في المجاز المشهور الذي
يتبادر منه المعنى المجازي لو قلنا بامكانه كما سمعت عن المحقق المذكور في تفصيله المزبور وقد يفرق بينهما
كما في القوانين وغيره بان القرينة التي يحتاج اليها المعنى الحقيقي في المجاز المشهور نافية لحكم الشهرة التي
هي قرينة صارفة للفظ عن الحقيقة ومقتضية للحمل عليه في المنقول وهو كما ترى لا يترتب عليه ثمرة على
كما لا يترتب ايضا على الفرق المتقدم من استناد تبادر المعنى الثاني في المجاز المش الى ملاحظة الشهرة والى
نفسها من دون توسيط الملاحظة في المنقول واما الفرق بينهما بجواز استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي
بلا قرينة في المجاز المش اخذا بمقتضى بقاء الوضع بخلاف المنقول فانه لا يجوز فيه ذلك الا بالقرينة
كما ذكره المحقق القمي ره ايضا فهو ايضا لا يثمر في مقام العمل وفي الاحكام مضافا الى ما فيه من البعد او الاستحالة
الواضح لان ذكر اللفظ وارادة خلاف الظاهر لا يفرق في قبحه وامتناع صدوره من الحكيم بين الظاهر
الحقيقي والمجازي وكيف كان فلا يذهب عليك ان البحث في المجاز المش مختص بغير الخطاب الشفاهي الذي
يحتمل فيه احتفافه بقرينة المراد فلا يجري في الخطابات الشفاهية لان التكلم بالمجمل العرفي في مقام التفهيم

والتفهم بدون قرينة المراد نقض للغرض فيستحيل صدوره من المختار فضلا عن العاقل والحكيم فافهم واغتنم
الثاني ان هذه العلامة كما تجري في المدلول المطابقي كذلك تجري في المدلول الالتزامي والتضمني فيثبت
بها ان المدلول المطابقي يلزمه ذلك اللازم او يتضمن ذلك الجزء ولذا يستدل بالتبادر على دلالة الامر
على الوجوب بالالتزام وعلى دلالة الجملة الشرطية على الانتفاء كذلك لان عدم الرضا بالترك لازم لمدلول
الامر المطابقي اعني الطلب المتاكد وكذا الانتفاء عند الانتفاء لازم للعلية التي تدل عليها الجملة الشرطية
بالمطابقة ومن هنا قد يختلج بالبال كما خلج ببال البعض ورود الاشكال على هذه العلامة لانها تجري
في اللازم مثلا مع عدم كونه معنى حقيقيا وكذا المدلول التضمني ولكنه هين لان التبادر دليل على
كون فهم المتبادر مستندا الى وضع الواضع لا الى القرينة فيختلف الاستناد على حسب اختلاف التبادر
فان كان تبادره من اللفظ على وجه الاستقلال اي بدون تبعية تبادر شيء آخر دل على كون المتبادر
معنى استقلاليا للفظ وان كان على وجه التبعية دل على استناده الى الوضع تبعا فكل قسم من
التبادر دليل على قسم من الاستناد الى الوضع والحاصل ان المراد بكون التبادر علامة للحقيقة
كونه علامة لاستناد فهم المتبادر الى الوضع لا الى القرينة فقولهم انه علامة للحقيقة مسامحة
واضحة او منزل على ما هو الغالب من صور استعماله اعني الشك في اصل المدلول المطابقي والغفلة عن
ذلك اوهم الاشكال المذكور وان شئت الاستراحة عن هذا الوهم راسا قلت في تعريضه ما قلنا فينحسم
الاشكال من اصله واما التفصي عن الاشكال بما ارتكبه بعض المحققين من ان تبادر الجزء واللازم ليس
تبادرا من حاق اللفظ بل بملاحظة الملزوم والكل والعلامة هو التبادر المستند الى حاق اللفظ ففيه انه
يرد عليه انتقاض علامة المجاز لان المدلول الالتزامي والتضمني على كلامه يتبادر غيرهما اعني المدلول
المطابقي من حاق اللفظ في حال كونهما متبادرين بذلك التبادر التبعي يلزم منه فساد القول بان
الامر مثلا حقيقة في الوجوب على خلاف اطباق الكل فانهم يصرحون بان المداليل الالتزامية والتضمنية
حقايق لا مجازات يريدون به ما اشرنا من ان فهمها مستند الى الوضع لا القرينة نعم في المقام اشكال

آخر عويص لا يكاد ينحسم من كلمات القوم لا تصريحا ولا تلويحا وهو ان هذه العلامة غير مطردة في المداليل
الالتزامية فليس يجري في كل مدلول التزامي ولذا لم يتمسك احد من القائلين بوجوب المقدمة فيه
بالتبادر من الامر وكذا القائلين بدلالة الامر بالشيء على النهي عن الضد فما الفارق بين المقامات
فان فرق بينها بخفاء الملازمة وجلائها فيجري في الثاني دون الاول وبعبارة اخرى في المدلول الالتزامي
البين بالمعنى الاخص دون الاعم او الغير البين كما قد يستفاد ذلك من بعض كلمات المحقق القمي في بعض
مقدمات مقدمة الواجب فمتضح البطلان لان خفاء الملازمة وجلائها انما يؤثر في خفاء التبادر
وجلائه بمعنى كون التبادر بدويا وحاصلا بعد التامل لا في اصله وقد يفرق ايضا بين المقامات باللزوم
الوضعي والعقلي فان كان الاول بان كان اصل الملازمة بين المدلولين جعلية حاصلة من فعل الواضع
وجعله واعتباره في عالم الوضع جرى في اثباته وبقية التبادر وعدمه وان كان عقليا صرفا كالملازمة
بين اقل الحمل ومدلول الآيتين فانها مما يدركها العقل وليست مما اعتبرها الواضع في الفاظ الآيتين
لم يجر فيه ذلك وفيه ان الملازمة الجعلية مما لا نعقلها في الاوضاع مع ان مجاري التبادر من الالتزامات
كلها التزامات عقلية فان عدم الرضاء بالترك لازم لماهية الطلب الحتمي كذلك وما عقليا كلزوم سائر
لوازم الماهيات وكذا الملازمة بين مفهوم الشرط ومنطوقه لان منطوقه هو كون المقدم علة تامة
للجزاء ومن الواضح ان الانتفاء عند الانتفاء الذي نسميه بالمفهوم لازم عقلي صرف لها وحسم الاشكال
هو ان يقال ان المراجعة الى التبادر في اثبات المداليل الالتزامية مقصورة على صورة الشك في
الملازمة لا محالة والشك فيها تارة ينشأ من الشك في المدلول المطابقي مع ثبوت الملازمة خفية او
جلية بعد احراز المطابقة واخرى من الشك في اصل الملازمة مع معلومية المدلول المطابقي فان كان
منشأ الشك هو الاول امكن اثبات اللازم بالتبادر ومن هذا الباب اثبات الوجوب للامر واثبات المفهوم
للجملة الشرطية لان الشك في دلالة الامر على الوجوب مسبب عن الشك في مدلوله المطابقي وانه الطلب
الغير البالغ حد الحتم حتى لا يكون دليلا على الوجوب او البالغ اليه حتى يكون دليلا عليه توضيحه ان الطلب

من الامور القابلة للشدة والضعف ويسمى في المرتبة الضعيفة بالندب وفي المرتبة المتاكدة الشديدة
بالحتم ولازمها عدم الرضا بالترك فالمائز بين الطلب الندبي والطلب الحتمي ليس بامرين خارجين
يكونان بمنزلة الفصلين لهما بل التميز بينهما انما هو بنفس الطلب كالتميز بين مراتب الوجود فكما
ان الوجود الضعيف متميز من القوي بنفس الوجود فكذلك الطلب الشديد والطلب الضعيف
فالقائل بدلالة الامر على الوجوب يدعي وضع الصيغة بازاء المرتبة الشديدة التي يلزمها عدم الرضا
بالترك ويستدل عليه بالتبادر والقائل بعدم الدلالة يدعي وضعها للمرتبة الضعيفة ويستدل عليه
بعدم التبادر فالتبادر وعدمه انما استعملا في مثله في المدلول المطابقي حقيقة لا في المدلول الحاكي
ومن هنا انقدح جواب آخر من الاشكال المتوهم في الامر السابق فافهم وكذا الكلام في دلالة الجملة
الشرطية فان الخلاف في دلالتها على المفهوم يرجع الى الخلاف في ان مدلولها المطابقي هل
انه مطلق سببية المقدم للتالي التي لا يلزمها الانتفاء عند الانتفاء لجواز تعدد الاسباب او
خصوص العلية التامة التي يلزمها ذلك فالاستدلال على ثبوت المفهوم للجملة بالتبادر استدلال
به على تعيين المعنى المطابقي وكذا الاستدلال على نفيه لعدم التبادر وان كان الغاية كان
المذكور المطابقي معلوما وكان الشك في استلزامه لذلك اللازم لم يكن لاستعمال التبادر فيه
مجال لان مورده اثبات المعنى الموضوع له والمفروض عدم الشك فيه بل في استلزامه لذلك اللازم
ومن هنا لم يتجه التمسك بالتبادر في وجوب المقدمة وفي حرمة الضد لان الكلام في هاتين المسئلتين
انما هو بعد الفراغ عن دلالة الامر على الوجوب في ان وجوب الشيء هل يستلزم وجوب مقدماته
او حرمة ضده لزوما بينا او غير بين ام لا **الرابع** قد علم من تعريف التبادر ان التبادر الناشي من غير حاق
اللفظ ليس دليلا على الوضع وح فان علم الحال من حيث الاستناد الى اللفظ وغيره فلا اشكال وان
جهل الحال فمقتضى القاعدة ح التوقف وعدم الحكم بالوضع ولا بعدمه لان اصالة عدم القرينة الخفية
معارضة باصالة عدم الوضع ومن هنا يتطرق في كونه دليلا على الوضع اشكال آخر لان الجاهل

بالاصطلاح

بالاصطلاح الراجع الى متفاهم اهل اللسان وجد ظهور اللفظ في المعنى فكيف يجوز كون
ذلك الظهور مستندا الى الوضع لا الى قرينة خفية حالية او مقالية ففيه ان هذا اشكال
في استعمال هذه العلائم والتمسك بها في اثبات الاوضاع اللغوية لا في كونها دليلا مع ان
دعوى اطراد الشك في جميع موارد التبادر مكابرة لان العلم بانتفاء القرينة امر غير عزيز كما لا يخفى
وقد يتفصى عن الاشكال بما ذكره المحقق القمي وتلاه غير واحد من المحققين بالاكتفاء بمطلق الظن
في نفي القرينة او بخصوص اصالة العدم لحجية الاشكال في متابعتها عند العقلاء خصوصا في مباحث
الالفاظ التي مدارها على الظن اقول يرد عليهم ان الاعتماد على مطلق الظن فيما يتعلق بالاوضاع
قد ظهر فساده بما لا مزيد عليه واما الاتكال على اصالة عدم القرينة ففيه ما عرفت من المعارضة
باصالة عدم الوضع الا ان يقال ان الوضع معلوم اما لهذا المعنى المتبادر او لغيره فلا يجري فيه
الاصل او لا ينفع باعتبار ابتلائه بمعارضة اصالة عدم الوضع لغيره فيبقى اصالة عدم القرينة سليمة
عن المعارض ومن هنا يتجه التفصيل بين ما اذا علم السامع عدم وضعه لمعنى آخر فلا ينفع اصالة عدم
القرينة وبين ما اذا علم بوضعه لمعنى آخر فينفع ومرجعه الى ما ذكروه في تعارض الاحوال من ان لو دار
المجاز من الاشتراك فلا وجه لاطلاق الحكم بترجيح جانب الوضع في كلام الجماعة كل ذلك مضافا الى
الاعتماد على اصالة العدم قبل احراز المقتضي امر قابل للمناقشة كما مر بل مع احرازه ايضا الا في
بعض المقامات كالمقام الاول وهو الشك في ان المتكلم اراد المجاز او الحقيقة لا الشك في ان المراد معنى
حقيقي او مجازي نعم لو شك في ان منشأ التبادر هو الوضع ام كثرة الاستعمال والشهرة رجح
جانب الوضع مطلقا لو دار الامر ح بين قلة الحادث وكثرته وهذا مما يتمسك به في ان الاصل في التبادر ان
يكون وضعيا لا اطلاقيا ناشئا من كثرة الاستعمال ولكنه ايضا بعد المساعدة على اعتبار اصالة
العدم عند العقلاء يقول مطلق حتى فيما لا يرجع الى اصالة عدم المانع او الى ما يتعلق بالمراد في
مباحث الالفاظ وقد يتشخص كون التبادر اطلاقيا او وضعيا من صحة السلب وعدمها وذلك في

المطلقات المنصرفة الى الافراد الشايعة اذا شك في بلوغ الانصراف درجة النقل فيعرف ان عدم صحة سلب
معنى اللفظ عن الفرد النادر يعرف كون التبادر اطلاقيا وبصحته يعرف كونه وضعيا فافهم والله
الموفق وهو الهادي فيما اشكل من الامور الى ازكيها **ومنها صحة النفي وعدمها** فالاول دليل على المجاز و
الثاني على الحقيقة ذكره العامة والخاصة وزاد العضدي قيد في نفس الامر احترازا من السلب المبني على نحو
من الادعاء والتنزيل مثل قولهم للبليد ليس بانسان كما هو الشايع في العرف واللغة تنزيلا للبليد
منزلة الحيوان باعتبار فقدانه صفة الادراك الذي هو من خصايص الانسان وهذا الكلام لا غبار
عليه الا ان محافظة الحدود من القيود المستدركة اولى فينبغي تركه كما تركه الكل او الجل لان المتبادر من
النفي والسلب الحقيقيان والى ذلك يشير قول المحقق القمي في اثبات استدراك القيد ان الاصل في الاستعمال
الحقيقة ويحتمل ان يكون مراده اجراء الاصل في القضية السلبية وهو ايضا جيد لانا اذا راينا سلب الانسان
عن الشادي وشككنا في كونه سلبا حقيقيا او ادعائيا او مجازيا حملناه على الوجه الاول فلا حاجة
الى هذه الفضيلة فمتابعة بعض من تاخر عنه للعضدي في اعتبار هذا القيد ثم مؤاخذته للمحقق القمي في
دعواه الاستدراك من فضول الكلمات وكيف كان فقد اورد على هاتين العلامتين اشكالات منها
لزوم الدور وتقريره على بيان اتم واوضح ما في حاشية المحقق الشريف وحاصله ان المراد بصحة
السلب ليس سلبا للفظ عن مورد الاستعمال ولا سلب بعض معانيه ولا سلب مطلق معانيه
الشامل للحقيقة والمجاز كما يظهر جميع ذلك بالتامل بل سلب جميع معانيه الحقيقية والعلم بسلب
جميع المعاني عن مورد الاستعمال موقوف على العلم بعدم كونه شيئا منها والعلم بعدم كونه شيئا منها
موقوف على العلم بكون اللفظ مجازا فيه واثبات كونه مجازا بعرفان صحة السلب يستلزم دورا مضمرا
بواسطتين ثم قال وورود هذا الاعتراض على الحقيقة اظهر لان العلم بعدم صحة سلب جميع المعاني
الحقيقية عن المستعمل فيه يتوقف على العلم بكونه من المعاني الحقيقية فاثبات كونه حقيقة فيه بعدم
الصحة يستلزم دورا مصرحا بغير واسطة اقول ان اراد بالدور في المقام توقف الشيء على نفسه ح

ما قال

ما قال في المجاز من لزوم الدور بواسطتين لانه اذا توقف أ على ب و ب على ج و ج على أ فقد توقف أ
على نفسه بواسطتين وهما ب و ج لكن ما ذكره في الحقيقة ح غير صحيح لان توقف معرفة الحقيقة على
نفسها باعتبار توقفها على عدم صحة السلب الذي يتوقف عليها توقف مع الواسطة ايضا لان أ اذا
توقف على نفسه باعتبار توقفه على ب الذي يتوقف عليه كان ب في البين واسطة في تحقق التوقف
بل لا يتصور دور الا وفيه واسطة فلا يكون مصرحا وان اراد بالدور توقف الشيء على ما يتوقف عليه
فما ذكره في المجاز غير واضح لان توقف أ على ما يتوقف عليه اعني ج في المثال المزبور ليس الا بواسطة
واحدة وهي ب وان كان هذا مجرد اصطلاح بان يق انه اذا توقف الشيء على ما يتوقف عليه فليسمى بالمصرح
اعني بغير واسطة اذ لا واسطة بين الموقوف والموقوف عليه ح او لوضوح استلزامه توقف
الشيء على نفسه لزوما بينا كانه بغير واسطة واما اذا توقف الشيء على ما يتوقف على ما يتوقف عليه فهو
دور مضمر بواسطتين فيلزم ان لا يتصور دور مضمر بواسطة واحدة مع انه ذكر في حاشيته منه على
تلك الحاشية انه لو قيل بعدم توقف العلم بكونه ليس منها على العلم بكونه معنى مجازيا بل باستلزامه له
لكونهما في مرتبة واحدة كما ذكره التفتازاني في موردا على العضدي كان الدور مضمرا بواسطة واحدة
مع انهما اذا كانا في مرتبة واحدة رجع الدور في تعريف علامة المجاز الى نحو الدور في علامة الحقيقة
فيقال العلم بسلب جميع المعاني يتوقف على العلم بكون المبحوث عنه ليس منها والعلم بانه ليس منها
في مرتبة العلم بانه معنى مجازي فالموقوف على الاول موقوف على الثاني بعرفان كونه مجازا بصحة
سلب جميع المعاني يستلزم دورا مثل دور علامة الحقيقة والحاصل ان في المقام اشكالين احدها
انه لو كان في علامة المجاز دورا مضمرا بواسطتين لزم ان يكون دور علامة الحقيقة ايضا مضمرا
بواسطة واحدة اذ لا فرق بينهما الا بواسطة واحدة فان كان دور علامة الحقيقة مصرحا فلا بد
ان يكون دور علامة المجاز مضمرا بواسطة واحدة والثاني انه اذا منع من التوقف الاخير في علامة المجاز
كما صنعه التفتازاني صار الدور مصرحا كما في علامة الحقيقة فكيف حكم بانه دور مضمر بواسطة واحدة

وما الفرق بينه وبين الدور فى علامة الحقيقة على هذا التقدير هذا ويمكن دفع الاشكال الاخير
بما يساعده التامل فى كلامه وهو ان توقف العلم بسلب جميع المعانى على العلم بكون المعنى ليس منها
ليس توقفا على كونه مجازيا وان كان الاول مستلزما للثانى فيبقى اثبات توقفه عليه موقوفا على
ملاحظة توقفه على امر يستلزمه وان لم يتوقف عليه فالفرق بين الوجهين هو ان العلم بكونه معنى مجازيا
غير متوقف عليه العلم بصحة السلب بنفسه بل بواسطة توقفه على شئ هو العلم بكونه ليس منها عليه بخلاف
على الثانى فانه بنفسه متوقف عليه وان كان العلم بالتوقف متوقفا على ملاحظة كون العلم بانه مجازى
مرتبة العلم بكونه ليس شيئا من المعانى الحقيقية الذى هو المتوقف عليه وعلى هذا يرتفع الاشكال الاول
ايضا بما وجهنا من رجوع التسمية الى مجرد الاصطلاح لكن يرد عليه ان الدور على الوجه الثانى
يتوقف على ملاحظة تلك الواسطة التى كان ملاحظتها لابد منها على الوجه الاول لغاية الامر ان الواسطة
على الوجه الاول واسطة لتوقف العلم بصحة السلب على العلم بالمجازية نفسه وعلى الوجه الثانى واسطة
للعلم بالتوقف لا لنفسه هذا والتحقيق فى رفع الاشكالين ان يقال انه اذا توقف أ على ب و ب على ج و ج
على أ فهذا دور بواسطتين لان توقف أ على ج انما هو بواسطة توقفه على ب وتوقف ب على ج فالدور
الذى هو عبارة عن توقف الشئ على ما يتوقف عليه انما يحصل فى المثال بواسطة التوقفين المزبورين
فالمراد بالواسطة هنا هو التوقف لا الشئ الذى هو واسطة بين الموقوف والموقوف عليه حتى يقال ان
الواسطة بين أ و ج ليس الا ب واما اذا توقف أ على ب و ب على أ فهذا دور بلا واسطة اذ لا واسطة
ح بين التوقفين اعنى توقف أ على ب و ب على أ فظهر ان دور علامة المجاز على الوجه الاول المذكور
فى شرح المختصر دور بواسطتين ودور علامة الحقيقة دور بلا واسطة فارتفع الاشكال الاول ثم
نقول اذا منعنا عن توقف ج على أ وقلنا ان ج مستلزم لا لف كما اورده التفتازانى كان الدور
مضمرا بواسطة واحدة لان أ و ج موقوف على ب و ب ليس موقوفا على أ ابتداء حتى يكون الدور فيه
بلا واسطة بل موقوفا ولا على ج الذى هو فى مرتبة أ وليس متوقفا عليه حتى يتكرر الواسطة بين

توقف

توقف أ على ج وتوقفه على أ كما على الوجه الاول لان توقف أ على ب توقف بلا واسطة وتوقف ب
على أ انما هو بواسطة توقفه على ج الذى هو فى مرتبة أ فالواسطة فى الدور ح اعنى توقف أ على ب
وبالعكس منحصر فى توقف ب على ج فافهم واغتنم واجعله من هدايانا فانى لم ار من حام حول الاشكالين
فضلا من حل احسمها واعلم انى بعد ما بلغت الى هنا ظفرت بتعليقات المحشى الباغنوى فرايته مورد
على المحقق الشريف بهذين الايرادين معترفا بعدم انحسامهما مزيدا عليهما اشكالا آخر وهو ان ج اذا
لم يتوقف على أ بل استلزمه كما ذكره الشارح فهذا وان كان مستحيلا ولكنه ليس بدور مصطلح اذ
لم يتوقف ب على أ بل تاخر عنه لكونه موقوفا على ج الذى هو وأ من مرتبة واحدة فيكون متاخرا عن أ
ايضا مع انه تقدم عليه زمانا لكونه دليله والعلم بالدليل مقدم على العلم بالمدلول اى التصديق به
وقد عرفت عدم ورود الاولين واما الثالث فالظاهر انه غير مندفع لكنه بعد مشاركته للدور فى
الاستحالة هذا كله فى علامة المجاز اما علامة الحقيقة فقد عرفت تصريح المحقق الشريف بانه
دور مصرح بلا واسطة واستشكل فيه المحقق القمى بان الدور فيه ايضا مضمر لان العلم بعدم
سلب جميع المعانى موقوف على العلم بانه ليس فى المعانى الحقيقية معنى يمكن سلبه عنه اذ مع وجود
ذلك يكون اللفظ مجازا فى المبحوث عنه باعتبار ذلك المعنى المسلوب عنه فيكون الدور فيه مثله فى علامة المجاز
فى كونه مضمرا بواسطتين وهذا الاشكال بظاهره غير وارد كما نبه عليه بعض المحققين الناظرين فى
كلامه اذ لا حاجة الى المقدمة الاخيرة اعنى العلم بانه ليس فى المعانى الحقيقية شئ يصح سلبه عن مورد
الاستعمال لانه يكفى فى الحكم بكون اللفظ حقيقة فى معنى عدم صحة سلب بعض معانيه عنه والا لزم ان لا
يكون المشترك حقيقة فى شئ من معانيه وقد التفت قدس سره الى ذلك فاجاب بما حاصله انه كما يكفى عدم
صحة بعض المعانى فى كون اللفظ حقيقة فى الجملة كذلك يكفى صحة سلب بعض المعانى عن مورد الاستعمال
فى كونه معنى مجازيا بالنسبة الى ذلك المعنى ورد بان المقصود من علامة الحقيقة معرفة كون اللفظ
حقيقة فى مورد الاستعمال وهو يحصل بعدم سلب بعض المعانى اذ ليس المقصود منها معرفة انحصار

معنى اللفظ فيه حتى يتوقف على معرفة انه ليس له معنى حقيقى يجوز سلبه عنه واما المقصود من علامة
المجاز فهى معرفة كون اللفظ مجازا فى المورد وهو يتوقف على سلب جميع المعانى والا امكن ان يكون
حقيقة فيه بملاحظة المعنى الغير المسلوب عنه اقول سلب جميع المعانى عن مورد الاستعمال يفيد كونه
مجازا مطلقا اى فى جميع استعمالات اللفظ وسلب بعضها يفيد كونه مجازا فى الجملة اى فى بعض الاستعمالات
وكذا عدم سلب شئ من المعانى عن المورد يفيد كونه حقيقة مطلقا اى فى جميع الاستعمالات اما لانحصار
معنى اللفظ فيه او لكونه مصداقا لجميع معانيه فلكل من العلامتين مجريان وعبارات القوم فى بيان
علامة المجاز صريحة فى المجرى الاول واما عباراتهم فى علامة الحقيقة فتحتملهما معا قال العضدى
وعدم صحة لنفى علامة لها ولذلك لا يصح ان يقال للبليد ليس بانسان وقال المحقق الشريف
وورود الدور على الحقيقة اظهر لان العلم بعدم صحة سلب جميع المعانى الحقيقية عن المعنى المستعمل فيه
يتوقف على العلم بكونه من المعانى الحقيقية انتهى فان حمل سلب جميع المعانى فى عبارته هذه على عموم السلب
كما هو الظ كان منطبقا على الوجه الاول وان حمل على سلب العموم انطبق على الوجه الثانى فنقول انهم
ان ارادوا الاول اى عموم السلب اتجه عليهم ان الدور ح ايض مضمر لان عدم سلب شئ من المعانى عن
المورد موقوف على ان لا يكون له معنى حقيقى يجوز سلبه عنه ودعوى بعض المحققين انهما مفهومان
متلازمان ولا توقف بينهما مدفوعة بان عدم سلب جميع المعانى راجع الى اثبات جميعها فى المورد ومن
المعلوم ان اثبات جميع حقايق اللفظ فى المورد اى التصديق بثبوتها فيه موقوف على ان لا يكون له حقيقة
غير منطبقة على المورد لان التصديق بالايجاب الكلى يتوقف على عدم مناط السلب الجزئى فى الواقع
هو انتفاء المحمول فى بعض افراد الموضوع فتصديقنا بان كل انسان ناطق موقوف على ان لا يكون
له فرد لا يكون ناطقا فالمراد بالسلب فى العبارة الاخيرة اعنى قوله ان لا يكون للفظ معنى حقيقى
يجوز سلبه عن المورد الانتفاء الواقعى دون التصديق بالعدم حتى يكون ملازما للتصديق بالايجاب
الكلى فاتضح التوقف بين المفهومين وان كان مبنيا على التفكيك فى العبارة بحمل السلب فى العبارة الاولى

على التصديق

على التصديق وفى العبارة الثانية على مجرد الانتفاء الواقعى فانهم وان ارادوا بسلب الجميع سلب العموم حتى
يكون مرجع العلامة الى الايجاب الجزئى فعليهم ابداء النكتة فى التفكيك بين العلامتين حيث يعبرون عن علامة
المجاز على وجه يفيد كون اللفظ مجازا فى المورد مطلقا ولا يعبرون عن علامة الحقيقة كذلك بل على وجه يكون مفيدا
لكونه حقيقة فى بعض الاستعمالات اولئن اعتذروا بمقالة المورد من ان المقصود من علامة المجاز العلم بكونه
مجازا مطلقا دون المقصود من علامة الحقيقة فان العلم بكونه حقيقة فى الجملة فانه يرد ح ان المقصود
يختلف باختلاف غرض القاصد ولا ريب ان كلا واحدا من العلمين اى العلم بكونه مجازا او حقيقة مطلقا
والعلم بهما فى الجملة مقصد براسه يصلح لتعلق الغرض الصحيح للعقلاء به ثم ان هذا كله اذا اريد
باستعمال العلامتين استعلام حال اللفظ من حيث الوضع وعدمه بناء على ان يكون المراد بالحقيقة
والمجاز الذى جعلت العلامتان علامتين لهما الحقيقة الشانية والمجاز الشانى واما اذا اريد معرفة
حال اللفظ فى حال الاستعمال الجزئى كما هو ظاهر لفظى الحقيقة والمجاز لان المتبادر منهما الفعليان
كان ما ذكره فى غاية الوجاهة كما اعترف به المورد لوضوح توقف العلم بكون الاستعمال الجزئى حقيقة على
العلم بانه ليس للفظ معنى حقيقى يجوز سلبه عن المستعمل فيه اذ لو احتمل ان يكون له معنى جائز السلب
عن المورد احتمل كون ذلك الاستعمال مجازا مبنيا على ملاحظة المناسبة بينه وبين المورد فلا بد
من التامل فى ان مقصودهم استعلام حال الاستعمال الكلى والجزئى وقول المورد ان الكلام ليس
فى الاخير غير واضح بل العلم الظ لان المتبادر من لفظ الحقيقة والمجاز الفعليان ولا يتصور فعليتهما
الا فى الاستعمالات الجزئية هذا ولكن لا يذهب عليك انه ان منع عن جواز استعمال المشترك فى احد
المعنيين بعلاقة الآخر كما تقدم فى تعريف الحقيقة سقط كلا التوجيهين لان عدم سلب بعض المعانى
ح يكفى فى كونه حقيقة على الاطلاق سواء كان الكلام فى الاستعمال الكلى او الجزئى هذا هو الكلام
فى بيان ما فى العلامتين من الدور واجيب عنه بوجوه الاول منع المقدمة الاولى وهو توقف العلم بالمجاز
على سلب جميع المعانى لان سلب البعض كاف لاصالة عدم الاشتراك ذكره العضدى وتلقاه المحقق الشريف

بالقبول واصله عن الآمدي في محكي الاحكام وفيه اولاً ان محذور الدور غير مندفع لان سلب بعض المعاني
عن مورد الاستعمال لا يكون الا بعد العلم بخروجه عنه وكونه معنى مجازيا وثانياً انه لو تم فانما يتم في
علامة المجاز دون الحقيقة كما لا يخفى الا ان يقال بالنظر الى ما انتصرنا للمحقق القمي ان الدور في عدم صحة
السلب ايضا مضمر فيكون حاله كحال صحة السلب من حيث اندفاع الدور بالجواب وعدمه وثالثا انكار العلامة
ح تكون ظنية مع انها على تقدير صحتها علامة عليه ورابعاً انه لا مدخلية ح لصحة السلب في اثبات
المجاز لانا لو اغمضنا عن ذلك واجرينا اصالة عدم الوضع بالنسبة اليه ثبت كونه مجازا الا
ان يقال ان اصالة عدم الوضع للمورد لا يستقل باثبات كون اللفظ مجازا فيه لاحتمال الاندراج
تحت بعض المعاني الحقيقية فلا بد اولا من ملاحظة صحة سلب المعاني عن المورد ثم رفع احتمال
كونه معنى مستقلا بالاصل المزبور لكن يختص العلامة ح بصورة الشك في الاندراج اعني الشك
في كون المورد مصداقا لمعنى معين من المعاني المعلومة بالاجمال او التفصيل وسيأتي الكلام فيه وان فرض
الشك في الحمل الذاتي الاولي من مجاري العلامة والحاصل ان صور الشك ثلثة احدها ان يشك
في المجازية في مؤدى الحمل الاولي خاصة والثاني ان يشك فيها في مجرى الحمل المتعارف خاصة والثالث
ان يشك في مورد الحملين بان كان وضع اللفظ للمورد وعدمه مستقلا محتملا وكذا اندراجه تحت بعض
معنى معين من المعاني ففي الاول يستقل اصالة عدم الوضع باثبات المجازية من غير حاجة الى
ضميمة صحة السلب وفي الثاني يستقل صحة السلب باثبات المجازية من غير حاجة الى الاصل وفي
الثالث يحتاج الحكم بالمجازية الى الامرين فالجواب على تقدير صحته لا يتم الا في بعض مجاري العلامة
نعم يمكن ان العلامة غير منحصرة فيه بل هي باثبات المجازية لان جزء السبب ليس بسبب كما نبه عليه في القوانين
الثاني ما ذكره في القوانين من ان سلب كل من المعاني عن المبحوث عنه دليل على مجازيته بالنسبة الى
ذلك المعنى لا مطلقا وفيه ما مر من عدم اندفاع الدور كما يظهر بالتامل بل الدور فيه مصرح الثالث ما ذكره
العضدي ايضا ورضي به المحقق الشريف من ان الدور انما يتوجه اذا اطلق اللفظ على معنى لم يعلم انه حقيقة
فيه

فيه او مجاز واما اذا علم معناه الحقيقي والمجازي ولم يعلم ايهما المراد امكن ان يعلم بصحة نفي المعنى
الحقيقي عن المورد ان المراد هو المعنى المجازي وظاهره كما صرح به المحقق الشريف عدم جريان هذا
الجواب في عدم صحة السلب لان استعمال الكلي في الفرد من حيث الخصوصية مجاز مع عدم صحة سلب الكلي
عنه وهذا الجواب بظاهره معيب من وجوه اشار اليها المحقق القمي وايضا اذا لم يعلم المراد فكيف يسلب
المعنى الحقيقي اولا يسلب ووجهه بعض المحققين رادا على المحقق القمي بان المراد انه اذا استعمل اللفظ في
معلوم مبين مردد بين كونه مصداقا للمعنى الحقيقي او مصداقا للمعنى المجازي فبعدم صحة السلب وصحتها
يستعلم ذلك ثم ادعى ظهور كلامهم في ذلك ولعلها دعوى بلا سلطان وتاويل بلا برهان لصراحة
قوله ولم يعلم ايهما المراد فيما فهمه المحقق القمي ومثله عبارة المحقق الشريف او اصرح وقد سبقه الى ذلك الفاضل
الباغنوي في حاشيته على العضدي لكن ظاهره الاعتراف بعدم كونه مراد المجيب حيث انه بعد ان ذكر الجواب وذكر
انه لا يتم عنوان المسئلة كما سمعت من المحقق القمي قال وتوجيهه فان التعبير عنه بالتوجيه مشعر بظهور عبارة
المجيب في خلافه والذي يختلج بالبال هو ان السامع ربما يسمع لفظا ولم يدر ان المراد بها الحقيقة او المجاز مثل
ما اذا سمع ان قائلا يقول طلع القمر حيثما يحتمل ارادة المعنى الحقيقي والمجازي الذي هو المحبوب فاذا نظر
السامع الى جانب الافق ورأى ان القمر الحقيقي ليس بطالع علم ان الطالع ليس بقمر فيعلم انه المعنى المجازي ثم
ان اتحد المعنى المجازي تعين وان تعدد توقف التعيين على دليل آخر وانت خبير بسلامة هذا النحو من الاستعلام
من الدور واما قول المحقق القمي بانه لا حاجة عند الشك في المراد الى صحة السلب وعدمها لان الاصل
في الاستعمال الحقيقة ففيه ان الاصل لا يفيد سوى التعبد او الظن بالمعنى الحقيقي ولا يرفع شك الشاك
كما لا يخفى على انا ما قررنا في استعمال صحة السلب وعدمها فانه يفيد العلم بالمعنى المجازي واما جريان
مثل ذلك في عدم صحة السلب وعدم الجريان فالظاهر ان ما اورده المحقق القمي هنا صحيح لكن يمكن الاعتذار
عن المحقق الشريف بان ارادة الخصوصية من اللفظ او من الخارج امر لا يمكن العلم به في استعمال الكلي في الفرد
لان فهم الخصوصية لا بد له من قرينة على التقديرين وعدم صحة السلب في جميع صور استعمال الكلي في الفرد

فلا يستكشف منه حال استعمال الجزئي وانه على نحو الحقيقة او المجاز فافهم وههنا اجوبة اخرى تبلغ
الى نحو عشرة او ازيد لكنها تعسفات وتكلفات واضحة وفروضات نادرة او عادمة يمنع عن ارجاع
العلاميين اليها كثرة الانتفاع بهما في العرف والعادة مثل الفرق بين الموقوف والموقوف عليه بالاجمال الا
والتفصيل ونحوها مما لا اجدوى في تعرضها الا التطويل والاطناب والصحيح في دفع الاشكال هو ان
صحة النفي وعدمها عند العارف باللسان دليلان على الوضع وعدمه عند الجاهل فلا دور كما قلنا
في التبادر ولا يتوهم قلة جدويهما على هذا التقدير لمكان التبادر وتصريحات اهل اللسان لانها قد
لا يتحققان توضيحه ان الجاهل بوضع اللفظ ان وجد تنصيصا من اهل اللسان فهو والا فعليه
بالمراجعة الى التبادر في متفاهمهم كما قلنا فان لم يجد استعمالاته في العرف فليرجع الى هاتين
العلامتين ولقد اجادا في التهذيب والمنية حيث جعلا هاتين العلامتين من اقسام تنصيص اهل
اللسان بلوازم الوضع من غير تعرض لايراد الدور وهو منطبق على ما قلنا من ان الملحوظ فيهما صحة
السلب وعدمها عند العالم وان ابيت الا عن جريانهما عند الجاهل ايضا فيمكن فرضه اذا كان الشك
في الاندراج وعدمه كما اذا وجد اطلاق الابن على ابن الابن في كلام العرب وشك في كونه مجازا او حقيقة
باعتبار الشك في ان الابن موضوع للمتخلق من ماء الرجل خاصة او لكل من خرج من صلبه ولو مع الواسطة
فانه يمكن ان يتوصل الجاهل الى معرفة الموضوع له بصحة السلب وعدمه من غير دور لان علمه بصحة
سلب معنى الابن الحقيقي عن ابن الابن لا يتوقف على العلم بكونه مجازا فيه بل يستلزمه كما في الشكل الاول
توضيح ذلك ان الانسان قد يعلم بان اللفظ موضوع لكذا وانه يجوز سلبه عن كذا او لا يجوز وكل منهما
مفهوم مغاير لكونه خارجا عن الموضوع له وان كانا متلازمين فينتقل من الاولين الى الثاني لما بينهما
من الملازمة انتقالا انيا لكن هذا لا يجري فيما كان الشك في نفس الموضوع له لان العلم بعدم سلب معنى
الانسان عن الحيوان الناطق مثلا موقوف على العلم بانه معناه الحقيقي فلو توقف العلم بانه معناه الحقيقي على العلم
بعدم جواز السلب لزم الدور ولا يرد مثل ذلك على الشك في الاندراج لان عدم جواز سلب معنى الابن
الحقيقي

الحقيقي عن ابن الابن يتوقف على العلم بان معناه الحقيقي هو مطلق من تولد من الصلب وهذا العلم لا
يتوقف على العلم بكونه حقيقة في ابن الابن بل يستلزمه كما لا يخفى الا ان يقال ان العلم بعدم صحة سلب
معنى الانسان عن الحيوان الناطق انما يتوقف على العلم بانه معناه اجمالا لا تفصيلا نظير ما تقدم
عن بعض المحققين في التبادر فيقال ان العلم بان الانسان حقيقة في الحيوان الناطق اي انه موضوع
له موقوف على امرين احدهما العلم بان الانسان موضوع لمعنى اجمالا والثاني ان ذلك المعنى لا يصح
سلبه عن الحيوان الناطق وانه عينه ولكن العلم بعدم سلب ذلك المعنى الاجمالي عن الحيوان الناطق
لا يتوقف على العلم بان الحيوان الناطق ذلك المعنى الموضوع له تفصيلا بل اجمالا كما ذكره بعض
المحققين وفيه نظر لان العلم بان الحيوان الناطق ذلك المعنى الموضوع له لا يتصور على قسمين تارة
بالتفصيل وهو المقصود بالاستعلام من العلامة واخرى بالاجمال وهو الموقوف عليه العلامة فان
اريد من العلم التفصيلي العلم بالعلم ومن الاجمالي نفس العلم ففيه ما عرفت في التبادر من ان العلامة
ح ليست دليلا على الوضع بل من اسباب التذكر والى هذا ينظر بعض ما اجاب به بعض المحققين عن
الدور وله اجوبة اخرى ايضا لا يخلو بعضها عن الوجاهة ومن اراد الاطلاع عليها فليرجع الى الكتاب
الموسوم بهداية المسترشدين منها ما توضيحه ان اللفظ موضوع او ليس بموضوع للمبحوث عنه
معنى وعدم سلب معناه عن المبحوث عنه معنى آخر وان كانا متلازمين ولا استحالة في ان يكون
احد المعنيين ملتفتا اليه للمتشخص دون الآخر الا بواسطة الالتفات الى الملتفت اليه ومنها
ان معرفة كون الحيوان الناطق معنى الانسان يتوقف على العلم بعدم صحة سلب معناه عن الحيوان
الناطق والعلم بعدم صحة السلب لا يتوقف على العلم بانه الموضوع له بل على العلم بانه المفهوم المنساق
المتبادر من لفظ الانسان في متفاهم العرف توضيحه ان الحيوان الناطق قد اجتمع فيه عنوانان احدهما
كونه موضوعا له للفظ الانسان والثاني كونه المفهوم المنساق عند اهل اللسان والعلم بالاول
موقوف على عدم صحة سلب معنى الانسان عن الحيوان الناطق والعلم بصحة سلب معناه عن الحيوان الناطق

لا یتوقف علی العلم بانه الموضوع له بل علی العلم بالعنوان الآخر اعنی کونه المفهوم المتبادر منه
عند اهل اللسان ثم ان عدم صحة السلب قد یکون علامة للمجاز کما ان صحة السلب قد یکون
علامة للحقیقة والانتفاع بهما علی هذا الوجه اکثر من الانتفاع بهما علی الوجه المعروف کما اذا کان
المطلق منصرفا الی بعض افراده وشك فی بلوغه درجة النقل فبعرفان عدم صحة سلبه عن الفرد
النادر یعرف کونه مجازا وذلك الفرد الشایع اذا اطلق وارید علی وجه الخصوصیة وبعرفان صحة
السلب یعلم بلوغه درجة النقل وهذا غالب ما یجری علیه العلامتان فی الخارج **والاشکال الثالث** اشکال ثالث
هو ان المسلوب والمسلوب عنه ان کانا متحدین بحسب المفهوم فلا یتصور بینهما حمل بالایجاب او
السلب وان کانا متغایرین لم یفد عدم صحة السلب کون ذلك معنی حقیقیا له لعدم وضع مغایره
للموضوع له بحسب المفهوم ومجرد الاتحاد الخارجی لا یقضی بکون اللفظ حقیقة فیه لان الانسان مثلا
متحد مع الناطق فی المصداق مع عدم کونه حقیقة فیه وهذا الاشکال انما یجری فی عدم صحة السلب وهو
من سوانح بعض المحققین والظ انه لیس بذلك الاشکال کما یفصح عن ذلك عدم التفات القوم الیه
مع ظهوره اما اولا فلان منقوض بالقضایا المستعملة فی التعاریف اللفظیة کما فی الانسان حیوان
ناطق لان الموضوع فی هذه القضیة اللفظیة والمحمول ان کانا متغایرین بالمفهوم خرجت عن کونها
تعریفا والا امتنع الحمل ضرورة اعتبار المغایرة بین الموضوع والمحمول بحسب المفهوم واما ثانیا
فلانا نختار الشق الثانی ونقول ان مفاد الحمل فی امثال المقام لیس هو الاتحاد المفهومی حتی یکون
غلطا مستحیلا ولا الاتحاد فی المصداق الخارجی حتی یندرج تحت القضایا المتعارفة لان الاتحاد
فی المصداق عبارة عن اتحاد المفهومین فی الوجود الخارجی ومن البدیهی ان مفاد قولنا الانسان حیوان
ناطق او قولنا لا یجوز ان یقال للحیوان الناطق انه لیس بانسان لیس هو تصادق مفهوم الانسان
مع مفهوم الحیوان الناطق فی الوجود الخارجی کما هو کذلك فی قولنا الانسان ناطق بل هو کون احد
المفهومین مصداقا للآخر فی نفس الامر مع قطع النظر عن ظرفی الذهن والخارج لان موضوع القضیة

فی قولنا

فی قولنا الانسان حیوان ناطق هو مفهوم المسمی او مفهوم الموضوع له او نحوهما من المفاهیم العارضة
للماهیات بعد عروض الوضع ضرورة عدم قابلیة لفظ الانسان لان یحکم علیه بحیوان ناطق وکذلك
المراد بالمحمول ایضا هو المفهوم ومن الواضح ان اتحاد مفهوم الموضوع له مع مفهوم الحیوان الناطق
لیس علی الوجه المستحیل ولا علی الوجه المتعارف الشایع فی القضایا المتعارفة مثل زید انسان والانسان
ناطق ونحوهما مما یرجع الاتحاد المستفاد من الحمل فیه الی الاتحاد فی الوجود الخارجی بل علی نحو آخر من
الاتحاد وعدم المغایرة وهو کون احد المفهومین بنفسه وهو المحمول وفی قولنا الانسان حیوان ناطق
والموضوع فی قولنا لا یجوز ان یقال للحیوان الناطق لیس بانسان مصداقا لمفهوم آخر ومن هذا انقدح ان
الحصر المشتمل علیه کلام المستشکل لیس بحاصر لثبوت الواسطة بین اتحاد المفهومین بنفسهما او بحسب
الوجود الخارجی وهی اتحاد المفهومین بان یکون احدهما مصداقا للآخر فی نفس الامر فلیس اذا امتنع
اتحاد المفهومین یرجع الی الحمل الی تصادقهما فی المصداق الخارجی لامکان رجوعه الی نحو آخر من الاتحاد
وضرب من المغایرة وهو ان یکون مفاد الحمل کون احد المفهومین بنفسه مصداقا للآخر وتوضیح المقال
ان صریح العقل قاض بان الحمل یستدعی تغایر الموضوع والمحمول بوجه واتحادهما بوجه آخر اذ لو کانا
متحدین مطلقا لزم حمل الشیء علی نفسه ولو کانا متغایرین من جمیع الوجوه کانا متباینین والاتحاد المصحح للحمل
قد یکون فی ظرف الخارج کما فی القضایا الخارجیة مثل زید انسان والنار حارة وما اشبههما وقد یکون
فی ظرف الذهن کما فی قولنا الانسان نوع والحیوان جنس وقد یکون فی نفس الامر فیعم الظرفین کقولنا
الاربعة زوج ویعبر عن الاول بالقضایا الخارجیة وعن الثانی بالذهنیة وعن الثالث بالنفس الامریة
ثم ان مفاد الاتحاد فی کل من الثلثة قد یرجع الی تصادق الموضوع والمحمول فی شیء واحد وذلك بان یکون
النسبة بین الموضوع والمحمول تساویا مطلقا مثل قولنا الانسان ناطق او قولنا الناطق ضاحك وقد
یرجع الی کون الموضوع مصداقا للمحمول کما اذا کان الموضوع اخص من المحمول فهذه ستة اقسام
ومرجع القضایا المستعملة فی الحدود نفیا او اثباتا الی اتحاد الموضوع والمحمول المتغایرین بحسب

المفهوم فی نفس الامر علی وجه یفید کون الموضوع مصداقا لنفس المحمول فی نفس الامر وذلك لما
هو الحق المحقق من ان الالفاظ انما وضعت للمعانی النفس الامریة المعراة عن جمیع الاعتبارات
لا المعانی الذهنیة ولا المعانی الخارجیة وان کان کل منهما عین الموضوع له لعدم المنافاة بین الماهیة
لا بشرط وبینها مع شرط ای مع وجوده لا مع اعتباره ثم نقول اذا قلت الانسان الحیوان الناطق او
لا یصح القول بانه لیس بانسان اردت من لفظ الانسان مدلوله او مسماه او ما وضع له لغة ای نحوها من
المفاهیم فلا بد ان یدل علی اتحاد الحیوان الناطق مع مسمی الانسان او ما وضع له لفظ الانسان فی نفس الامر
وحیث ان مفهوم المسمی او الموضوع له اعم مطلقا من الحیوان الناطق فلا جرم یرجع الحمل فیه الی حمل العام
علی الخاص وهو المسمی بالحمل المتعارف اذا کانت القضیة خارجیة وکذا لو کان المراد بالانسان المفهوم المنشأ
المتبادر ویکون مفاد الحمل ان الحیوان الناطق هو المنشأ المتبادر من لفظ الانسان فانه ایضا یرجع الی
الحمل المتعارف ای حمل العام علی الخاص ومن المحققین من زعم ان الحمل فیه حمل ذاتی ولا یرجع الی الحمل المتعارف
المشار الیه ووجهه غیر واضح لان المنساق من الانسان مفهوم اعم من الحیوان الناطق فیکون حمله علیه
حمل العام علی الخاص ولعله نظر الی ان المفهوم المنشأ امر غیر قابل للتکثر ولذلك لا یتبادر شیء
من معانی اللفظ اذا کان مشترکا وفیه ان المناط فی الحمل المتعارف ان یکون المحمول من حیث المفهوم
اعم من الموضوع وان استحال صدقه علی غیره بالعرض اللهم الا ان یکون غرضه من المفهوم المنشأ
الاشارة الی ذات المعنی الذی یتبادر من اللفظ لا اخذه عنوانا فی طرف المحمول فیتجه کون
الحمل ذاتیا ای حملا للشیء علی نفسه لان ذات المعنی المنشأ المتبادر من لفظ الانسان هو عین
الحیوان الناطق لکن الحمل یرجع علی الوجه المستحیل المشار الیه اعنی حمل الشیء علی نفسه ولعله تفطن
لذلك وتفصی بان العلامة هی عدم صحة السلب لا الحمل والاول متصور فی الحمل الذاتی ایضا لان الشیء لا
یسلب عن نفسه وان کان الثانی مستحیلا وفیه اولا ان المراد بما اضیف الیه لفظ العدم اعنی السلب
عدم الملکة ای السلب فیما من شأنه الایجاب لا مطلقا وثانیا ان عدم صحة السلب لا یتصور ایضا بین الشیء ونفسه

ضرورة

ضرورة لزوم مغایرة المسلوب والمسلوب عنه فی الجملة کالمثبت والمثبت له فذ یرجع **الثالث** الی الشیء
لا یصح سلبه عن اجزائه الذهنیة فلا یقال للناطق انه لیس بانسان مع انه لیس بحقیقة فیه کذا اورد
التفتازانی علی علامة الحقیقة وتبعه بعض من تأخر عنه وفیه ان المراد عدم صحة السلب عن مورد
الاستعمال فانه علامة لکون اللفظ حقیقة فی المورد لان مطلق عدم سلب شیء عن شیء دلیل علی کونه
حقیقة فیه فان استعمل الانسان فی الناطق فان ارید به مفهوم الناطق فصحة السلب واضحة وان
ارید به مصداقه من حیث کونه ناطقا ای الذات مع انضمام النطق فکذلك لان اعتبار هذه الحیثیة یوجب
الغاء الجهات الاخری التی ترجع الی غیر حیثیة النطق کالجسمیة ونحوها من المفاهیم المتصادقة مع مفهوم
الناطق فی الخارج وان ارید به الذات المتصفة بالنطق بدون شرط الاتصاف فعدم کونه حقیقة فیه
ممنوع لان مصداق الناطق مصداق للانسان وفرد منه واطلاق الکلی علی الفرد حقیقة اذا لم یرد
الخصوصیة من اللفظ وان شئت قلت ان المراد بالناطق ان کان هو المفهوم فالسلب صحیح وان ارید
به المصداق مجردا عن اعتبار مفهوم الناطق وبدون ملاحظته معه فاللفظ حقیقة فیه لان مصداق
الناطق مصداق للانسان ایض فاللفظ حقیقة فیه وعلی هذا البیان یستغنی عن تخصیص العلامة بما
اذا کان هناك استعمال للفظ فی مورد ومن هنا یظهر الجواب عن النقض بعدم صحة سلب الکلی عن الفرد
ولو مع ارادة الخصوصیة من نفس الکلی مع انه لیس بحقیقة لان الفرد اذا اعتبر فیه الخصوصیة صار حاله
کحال نفس الخصوصیة من حیث جواز سلب المفهوم عنه ومع عدم ملاحظة الخصوصیة فلیس له حقیقة
سوی حقیقة الکلی فیکون اللفظ فیه حقیقة وعلی ما ذکرنا یتجه قول من خص مجری العلامة بالحمل الذاتی
قال ان موارد النقض کلها من قبیل حمل الشایع المتعارف ومن المحققین من تفصی عن الاشکال باختلاف
الحال فی العلامة فان کان المراد معرفة حال المفهوم من حیث ثبوت الوضع له وعدمه افاد عدم صحة السلب
کونه عین مفهوم اللفظ وان کان المراد معرفة حال الفرد افاد انه راجع تحت مفهوم اللفظ اقول وما
ذکرنا تعرف امکان ارجاع الحمل فی عدم سلب الکلی عن الفرد الی الحمل الذاتی ایضا بان یقال ان عدم سلب الکلی عن

جزئي حقيقي او انسانى مع قطع النظر عن الخصوصية بالحمل الذاتى دليل على ان حقيقة ذلك الفرد مع عين حقيقة الكلى فيكون حقيقة وسلبه عنه دليل على مغايرة حقيقته المجردة عن الخصوصية مع حقيقة الكلى المسلوب فيكون ذلك الكلى مجازا فان اراد قدس سره ان العلامة المعروفة المقصودة عند القوم ما يعم الحالات المزبورة فواضح المنع لان صحة السلب وعدمها عندهم من علائم الوضع ولا يتصور ذلك الا فى الحمل الذاتى لانهما فى الحمل المتعارف لا يثبتان حقيقة ولا مجازا وانما تثبتان اتحاد المورد كالانسان مثلا مع مفهوم اللفظ كالناطق بحسب الوجود الخارجى وان اراد تقسيم صحة السلب وعدمها الى قسمين ما يفيد الوضع وعدمه وما يفيد الاتحاد الخارجى وعدمه مع الاعتراف بان المعهود علامة هو الاول فهو سديد لكن لا يحسن ذكره فى رفع الاشكال المشار اليه فانه غير مندفع الا بما اشرنا كما صنعه الفاضل الباغنوى والمحقق الخوانسارى جمال الدين فى حاشيته على كتاب الفاضل المذكور ومرجعه الى ان سلب الانسان عن جزئه وخارجه المساويين بالحمل الذاتى صحيح فلا نقض وكذا سلب الكلى عن الفرد ومن جميع ما ذكرناه ظهر ان منع المحقق الشريف صحة سلب الكلى عن الفرد بقول مطلق غير سديد وان الحق هو التفصيل كما ذكره المحقق القمى قدس سره **ومنها الاطراد وعدم الاطراد** فالاول دليل على الحقيقة والثانى على المجاز والمراد بالاول ان يكون ملاك استعمال اللفظ فى معنى بحيث لو وجد فى غير ذلك المعنى كان الاستعمال فيه ايضا صحيحا فينكشف بذلك عدم اعتبار خصوصية المحل فى الموضوع له وكونه ذلك الملاك مثل اطلاق العالم على زيد باعتبار كونه ذا علم فان هذا المناط بحيث لو وجد فى عمرو ايضا لصح اطلاق العالم عليه كذا مثل العميدى قده والاولى ملاحظة الاطراد بالنسبة الى هيئة فاعل لا بالنسبة الى صيغة عالم على ما هو التحقيق فى وضع المشتقات من كون الموضوع هى الهيئة الكلية لا الجزئيات الاضافية المندرجة تحت تلك الهيئة كما تقدم فيقال ان المعنى الذى اطلق هيئة فاعل على العالم باعتباره هو تلبسه بالمبدأ وهو العلم فاذا شككنا فى كونه على وجه الحقيقة استوضحنا الحال بملاحظة اطراد استعمالها فى المتلبس بالضرب والمتلبس بالقيام وهكذا الى ساير مصاديق المتلبس بالمبدأ فان

علم باطراد الاستعمال علم بان الهيئة حقيقة فى افادة التلبس بالمبدأ وعلم ايضا انها موضوعة للذات المتلبسة بمبدأها وان تخلف الاستعمال الصحيح عن بعض افراد المتلبس بالمبدأ علم ان التلبس بالمبدأ معنى مجازى للهيئة قال العضدى ومنها اى ومن العلائم عدم اطراده يعنى استعمال اللفظ بان يستعمل لوجود معنى فى محل ولا يجوز استعماله فى محل آخر مع وجود ذلك المعنى فيه كما تقول واسئل القرية لانه سؤال لاهلها ولا تقول اسئل البساط وان وجد فيه ذلك المعنى ولعل موضع الاستشهاد على ما فهمه المحشى الباغنوى هو لفظ السؤال ونسب الى التفتازانى انه ذهب الى ان موضع الاستشهاد هو المركب ونسب الى جماعة انه لفظ القرية واورد على الاول اولا بان مذهب المص هو ان المجاز فى المركب يرجع الى التجوز فى المفرد وثانيا بان الكلام فى علائم الحقيقة والمجاز فى الالفاظ والهيئة التركيبية ليست بلفظ وعلى الثانى بان الكلام فى ان يستعمل اللفظ فى مورد لمعنى ولا يستعمل ذلك اللفظ فى مورد آخر مع وجود ذلك المعنى لا ان لا يستعمل نظيره كلفظ البساط فيه اقول قد عرفت فيما اسلفنا فى مبحث الحقيقة والمجاز ان مثل انشبت المنية اظفارها ونحوها ليس المجاز فيه يرجع الى المفردات ولا الى المركب بل الى امر عقلى ومن هذا القسم قول القائل اسئل القرية فان التحقيق فيه ان كلا من مادة اسئل وهيئته وكذا الهيئة التركيبية كل منها مستعمل فيما وضعت له اما الاول فواضح واما الثانى فلمنع اعتبار مفعول ما فى الافعال المتعدية وضعا بل التحقيق منع اعتبار الفاعل ايضا كذلك فان دلالة الفعل على الفاعل والمفعول دلالة عقلية لا وضعية ولو سلم فالمعتبر فى الفعل انما هو مجرد الفاعل او المفعول اى ان يقع طرفا للنسبة فى القضية اللفظية واما كونهما فاعلا او مفعولا حقيقيين فهو امر موكول الى المتكلم فقد ينسب الفعل الى غير من هو له لغرض من الاغراض الفصاحة والبلاغة واما الثالث فلما مر ايضا هنالك من ان المركبات انما وضعت لايقاع الاسناد والنسبة بين المفردات طابقت النسبة للواقع ام خالفت والمثال الواضح لعدم الاطراد هو استعمال النخلة مثلا فى الانسان لعلاقة المشابهة مع عدم صحة استعمالها فى موارد اخر موجود فيها تلك العلاقة

كالحائط والجبل ودعوى عدم وجود تلك العلاقة بعينها فى ساير الموارد لانها المشابهة الخاصة الحاصلة من ملاحظة الاعتدال فى الطول والعرض غير مجدية بعد عجز المدعى عن ابداء مشابهة مطردة وكيف كان فلا خفاء فى ان الاطراد وعدمه دليلان علميان على الوضع وعدمه وعدم تسليم بعض اعاظم السادة لذلك بناء على عدم دلالتهما عليهما الا على ولا ظنا معتدا به مبنى على الغفلة عن حقيقة المقام والحاصل هو ان المعانى الحقيقية امور منضبطة محدودة من حيث المميزات الذاتية والعرضية لا محالة فيستحيل تخلف الاستعمال عن بعض مصاديقها والا لزم التخلف وخرج ما فرض كونه معنى عن كونه معنى للفظ بخلاف المعانى المجازية فانها معان غير منضبطة لعدم كونها ملحوظة للواضع حين وضع الحقائق بل امور منتزعة من موارد الاستعمال **توضيح المقال** فى بيان المراد بالعلامتين هو ان استعلام حال اللفظ بالاطراد وعدمه يتوقف اولا على احراز كون المناط والملحوظ فى صدق اللفظ على بعض الموارد معنى كليا صادقا عليه وعلى غيره بحيث يكون استعماله فى ذلك المورد من جهة كونه فردا من افراده لا من جهة مدخلية الخصوصية الفردية فاذا احرزنا ذلك وشككنا فى كون ذلك المعنى الكلى معنى حقيقيا او مجازيا ننظر فان صح استعمال اللفظ فى جميع مصاديق ذلك المفهوم العام على النحو المزبور اعنى من باب اطلاق الكلى على الفرد علم انه معنى حقيقى لان الحقائق امور منضبطة لا يتصور تخلف الاستعمال الصحيح على النحو المشار اليه عن بعض الافراد وان لم يصح علم انه معنى مجازى ولعمري ان الاطراد وعدمه على هذا البيان دليلان علميان على الوضع لذلك المعنى العام وعدمه ولا يرد عليهما شىء مما زعموا وروده عليهما توضيحه ان العضدى اقتصر فى العلامتين على ذكر عدم الاطراد بجعله ان الاطراد غير مطرد لانتقاضه ببعض المجازات كاطلاق لفظ اسد على زيد باعتبار مشابهته للحيوان المفترس فى صفة الشجاعة فان استعمال اسد مطرد فى جميع مصاديق الشجاع وتلقاه غير واحد من الاعاظم منهم المحقق القمى ره بالقبول وزاد بعضهم استعمال الكلى فى الفرد من حيث الخصوصية فانه مجاز مطرد بعلاقة الكلى والفرد وعكسا فى التهذيب والمنية فاقتصرا على ذكر الاطراد بزعم انتقاض عدم الاطراد بمثل

الرحمن والقارورة والابلق لكونها حقائق فى المعانى التى اطلقت بسببها على الذوات المعهودة مع عدم اطراد استعمالها فى جميع مصاديق تلك المعانى فلا يطلق الرحمن على غير الذات المقدسة ولا القارورة على غير الزجاجة مما يستقر فيه الشىء ولا الابلق على غير الفرس من الاجسام التى فيها سواد وبياض وكذا الفاضل والسخى فانهما اذا اطلقا على البشر كان الاطلاق حقيقيا مع عدم جواز استعمالهما فى الذات المقدسة وثبوت ملاك الاستعمال فى البشر وهو الاتصاف بالفضل والجود فيها ايضا وبما ذكرنا علم سلامة العلامتين مما زعموه من النقض اما الاطراد فلان اطلاق اسد على زيد ليس باعتبار كونه شجاعا بل باعتبار كونه مشابها للمعنى الحقيقى ومن الواضح عدم اطراد استعمال اسد فى جميع مصاديق المشابهة لمعناه الحقيقى واما استعمال الكلى فى الفرد فهو ايضا غير مطرد لان استعمال الكلى فى الفرد من حيث الخصوصية يفيد الحصر الادعائى ومن البين استهجان الاطلاق على الفرد الفاقد لصفات الكلى كان يطلق الرجل ويراد به شخص بليد لئيم حقير دليل على الوجه المزبور اعنى الحصر كما لا يخفى على العارف بمفاد استعمال الكلى فى الفرد من حيث الخصوصية مع ان جواز استعمال الكلى فى الفرد وارادة الخصوصية من اللفظ ليس له شاهد بين فى العرف والعادة بل قد عرفت منع صحته وخروجه عن طرائق المجازات واما عدم الاطراد فلانه مشروط باحراز كون مناط الاستعمال هو المعنى الكلى من غير مدخلية لخصوصية المحل وهذا ليس بمحرز فى موارد النقض لان اطلاق الرحمن على الذات المقدسة ليس باعتبار كونه مصداقا لمفهوم المتصف بالرحمة مطلقا حتى يتصور فيه الاطراد وعدمه بل باعتبار كونه نفس الموضوع له فيجرى مجرى الاعلام التى لا مسرح للاطراد وعدمه فيها توضيحه ان لفظ الرحمن ان اطلق على الذات المقدسة بملاحظة وضعه الاولى الثابت لصيغة فعلان كان النقض بحاله واما اذا اطلق عليها بملاحظة وضعه الثانوى الحاصل بسبب هجر الوضع الاول كان اطلاقها عليها كاطلاق لفظ الجلالة عليها فى عدم كون الملحوظ فى الاطلاق سوى خصوص الذات مع ملاحظة اتصافها بالرحمة فيكون الفرق بينهما ان لفظ الجلالة يجرى مجرى الاسم ولفظ الرحمن يجرى مجرى اللقب ولعل ما ذكرناه هو المراد بما اعتذر

بر في المقام من ان عدم الاطراد في الوجه انما هو للمنع الشرعي اذ اريد بالمنع المنقول في لسان الشارع
والا فلا يتصور تاثير المنع الشرعي في صحة الاطلاق العرفي وما يقال من ان اسماء الله توقيفية فلا
يجوز التعبير عن الذات المقدسة بما يعبر به عن غيره تلك الذات بل لا بد فيه من الاقتصار على التعبيرات
الواصلة من الشرع لاختصاص العلم بما عليه تلك الذات من الصفات الثبوتية والسلبية من العينية و
الفعلية فيها ولذا لا يجوز اطلاق الفاضل والسخي مثلا على الذات المقدسة لعدم ورود الاطلاق
في الاخبار والا فقضى وضع اللفظين جواز الاطلاق مدفوع مضافا الى عدم مجيئه في رحمن انه
ان اريد بتوقيفية الاسماء توقيفيتها من حيث كونها اسماء بمعنى وجوب تلقي خصوص الاسم اي ما يعبر به
عن الذات ويجعل حاكيا عنها من الشرع مع جواز نسبة المبدأ بصيغة الماضي او المضارع الى الذات
ومرجعه الى ان الاصل في التسمية الحرمة تعبدا الى ان يثبت الرخصة ففيه منع واضح لعدم قيام الدليل
على التوقيفية بهذا المعنى فلو علم صحة نسبة الفضل مثلا الى الذات في ضمن الماضي او المضارع او المصدر
صح اطلاق الفاضل واستعماله في الذات جدا وان اريد بها توقيفيتها باعتبار توقيفية المورد
بمعنى عدم جواز نسبة كل ما ينسب الى الخلق من الافعال والاوصاف الى الخالق لعدم احاطة العقول
بما عليه الذات المقدسة من الصفات الفعلية او العينية فربما يكون النسبة كذبا بل كفرا فهو مسلم
ولكن التوقيفية بهذا المعنى ثابتة في اسماء البشر وغيره من ساير الموجودات ايضا لان الاخبار بشيء
عن شيء او التعبير عن الشيء بالصفات الزائدة عنه يتوقف على احراز وجود المخبر به او الصفة في ذلك
الشيء ومع عدم الاحاطة باحوال الشيء لا يجوز الاخبار عنه او توصيفه بالصفة المشكوكة وهذه
توقيفية لا تنفع المجيب لانه ان عرفنا بوجود صفة الفضل مثلا في الذات فالتوقيفية بهذا المعنى لا
تمنع جواز استعمال الفاضل فيها وان لم يعترف به بدعوى كون الفضل عبارة عن العلم الذي من شانه
التبدل بالجهل فعدم الاطراد ح مستند الى عدم كون الذات من موارد وجود المعنى الذي يطلق باعتباره
على البشر لا الى المنع الشرعي والحاصل ان تاثير المنع الشرعي في صحة الاستعمال العرفي لا يرجع الى معقول

مع انا لو سلمنا التوقيفية بالمعنى الاول اي تحريم خصوص التسمية فغاية ما يترتب عليه الاثم دون الفساد
فتدبر ومما ذكرنا يظهر النقض عن النقض بساير الامثلة ايضا لان اطلاق القارورة على الزجاجة ان كان
بملاحظة وضعه الاصلي كان من قبيل اطلاق الكلي على الفرد فيجري فيه الاطراد وعدمه واما اذا
كان بملاحظة وضعه الثانوي العرفي فليس من قبيل ذكر الكلي وارادة الفرد بل من باب استعمال اللفظ في
نفس الموضوع له وهكذا السخي فان اطلاقه على البشر ليس باعتبار معنى عام يجري في الذات المقدسة
اعني مطلق الجود بل باعتبار جود خاص متقوم بمحل خاص وهو الجواد الذي امكن في حقه البخل وهكذا
الكلام في الابلق لان اطلاقه على الفرس الذي فيه سواد وبياض ليس من باب اطلاق الكلي على الفرد
من باب الاستعمال في نفس الموضوع له واما الفاضل فيمنع فيه عدم الاطراد لكثرة اطلاقه على الذات
المقدسة في الدعوات المأثورة هذا ما يساعده النظر في مجرى العلامتين وحاصله اختصاص جريانهما
بالاستعمالات التي ترجع الى اطلاق الكلي على الفرد فلا تجريان في الاعلام ولا في الاستعمالات التي لا
ترجع الى ما ذكر هذا وتخلص الآمدي في محكي الاحكام عن الايراد في علامة المجاز بجعل الدال عليه عدم
الاطراد مع عدم المنع من اهل الشرع او من اهل اللغة واورد عليه العضدي باستلزامه الدور لان العلم
بعدم الاطراد ح يتوقف على العلم بعدم سببه اذ لا سبيل الى العلم بالممكن الغير المحسوس بذاته ولا يجب
آثار الا بسببه فالعلم به يتوقف على العلم بعدم علة الاطراد لان علة العدم هو عدم علة الوجود وهو اما
المانع او عدم المقتضي والاول مفروض الانتفاء فتعين الثاني ومقتضى الاطراد ليس الا الوضع فالعلم
بعدم الاطراد يتوقف على العلم بعدم الوضع وقد فرضنا حصول العلم به من العلم بعدم الاطراد وهذا دور
وقد يجاب عنه بما قرره المحقق الشريف مع التنبيه على فساده وملخصه مع توضيح وتحرير انه ان اريد
بالوضع في قوله ومقتضى الاطراد ليس سوى الوضع الوضع الشامل للوضع المجازي فالحصر مسلم لكن
فرض انتفاء المانع ح غير مستقيم لان مقتضى الاطراد على وجه التجوز موجود في جميع الالفاظ فلا بد
من استناد عدم الاطراد ح الى وجود المانع فكيف يشترط عدمه وان اريد به الوضع المختص بالحقايق فالحصر

ببعض المجازات كما مر فقد تفصى عنه بتغييرهما عن وجههما فقال ان موضع استعمالهما ما اذا شككنا
في صدق اللفظ على بعض افراده كالشك في صدق الماء على المياه القذرة مع العلم بصدقه على المياه
الصافية فيستكشف حال اللفظ في القدر الجامع بينهما وبين الافراد المشكوكة بملاحظة اطراد استعمال
اللفظ فيها حقيقة وهذا اعني تفسير الاطراد بما ذكر وان نسبه الى نفسه حيث قال والا ظهر عندي
ان يفسر الاطراد بما ذكر لكن لا يبعد استفادته من ظاهر كلام العضدي والمحقق الشريف حيث ان بعض كلماتهما
في الجواب عن الآمدي ظاهر في التفسير المزبور لكنهما ايضا لم يلتفتا الى القيد المزبور بل جعلا علامة الحقيقة اطراد
الاستعمال مطلقا فالفرق بين ظاهر كلامهما وظاهر كلامه قدس سره هو اعتبار كون الاطراد على وجه الحقيقة
في كلامه لا في كلامهما وح نقول ... يبدأ ولا عليهما ان ذلك لا مساس له بمجرى العلامة لان صدق الماء على
المياه الصافية مثلا لم يعلم كونه من باب اطلاق الكلي على الفرد وقد ظهر ان مورد استعمالهما ما اذا علم
ان اطلاق اللفظ على بعض الموارد من باب اطلاق الكلي على الفرد وشك في كون اللفظ حقيقة في
ذلك الكلي او مجازا لان تفسيرهم الاطراد باستعمال اللفظ في مورد لعنى يكون استعماله مطردا في جميع
موارد ذلك المعنى صريح في ذلك اذ مع احتمال مدخلية خصوصية المورد لا يعلم كون الاستعمال لاجل
ذلك المعنى وثانيا ان الكلام في كون الاطراد دليلا على الوضع وعدمه دليلا على عدمه والامر فيما ذكره
بالعكس اذ يعلم من عدم اطراد استعمال الماء في المياه الكدرة كونه حقيقة في المياه الصافية ويعلم
باطراده كونه مجازا فيها هذا اذا اريد استكشاف حال استعمال لفظ الماء في المياه الصافية مع ارادة
الخصوصية من اللفظ واما اذا اريد استكشاف استعماله فيها لا من حيث الخصوصية فهو اوضح بعدا
عما نحن فيه لان الكلام ليس في الاستعمالات المعلومة الحال واستعمال لفظ الماء في الصافية على وجه
ارادة الخصوصية حقيقة قطعا سواء كان الموضوع له خصوص الماء الصافي او ما يعم المياه الكدرة
فلا يفيد الاطراد وعدمه ح شيئا بالنسبة الى المبحوث عنه اعني استعمال الماء في المياه الصافية وانما
يفيد شيئا آخر وهو دخول المياه الكدرة في الموضوع وعدمه وهو على تقدير صحته اجنبي عن المقام

باطل لان العلامة المصححة للمجاز ايضا مقتضية للاطراد فاجاب عنه بانا نختار الثاني ونقول
ان بطلان الحصر لا يندفع به العلاقة المصححة للتجوز ايضا اقول ... وبما حققنا في معنى الاطراد
وعدمه تبين ان الحصر في محله لو اريد بالوضع خصوص الوضع الحقيقي فتدبر ثم اعلم ان المراد بالمنع
الشرعي واللغوي ما اشار اليه اعني النقل الشرعي او اللغوي فالدور يتجه من اصله كما يظهر بالتدبر
والا فقد عرفت عدم تاثير المنع الشرعي في صحة الاطلاق واما المنع العرفي فهو ايضا غير معقول
لان استعمال الكلي في الفرد لا يفرق فيه في نظر العقل والعرف بين الافراد صحة وفسادا نعم قد يكون
الفرد باعتبار شيوع الكلي في غيره عرفا نازلا منزلة الاجنبي ومثل ذلك لا يبعد منعا عرفيا لانه من
الانصراف الآئل الى النقل والا فمجرده ايضا لا يمنع ولذا قلنا سابقا ان عدم النقل الى الافراد
الشائعة قد يستكشف بعدم صحة سلب الكلي عن الافراد النادرة فتدبر جيدا هذا واعلم
ان الدور المتوهم وروده في العلامتين السابقتين يرد على هاتين العلامتين ايضا لان العلم بالاطراد
يتوقف على العلم بالوضع لذلك المعنى الذي فرض اطراد الاستعمال في جزئياته فلو توقف العلم بالوضع
على العلم بالاطراد لزم الدور ومثله الكلام في عدم الاطراد ويعرف الجواب عن الدور هنا مما تقدم
هنالك بل اندفاع الدور هنا اوضح لان العلم باطراد استعمال اللفظ في جميع موارد وجود ذلك
المعنى الكلي المشكوك في كونه الموضوع له لا يتوقف على العلم بكونه الموضوع له اذ المراد باطراد الاستعمال
ليس هو الاستعمال الحقيقي كما توهم بل مطلق الاستعمال الاعم من ان يكون حقيقة او مجازا وان كان
الاستعمال المطرد لا ينفك عن كونه على وجه الحقيقة في الواقع نعم لو قلنا بان علامة الحقيقة والمجاز
هنا اطراد الاستعمال الحقيقي وعدمه كان الدور واردا ولكنه خلاف ظاهر الكل او جل اذ لم اجد ذلك
الا في كلام بعض الاجلة ومما ذكرنا في معنى الاطراد وعدمه تعرف انه لا حاجة الى اعتبار هذا القيد لان
مجرد اطراد الاستعمال يستلزم العلم بالوضع بعد ما عرفت من ان المعاني المجازية امور غير منضبطة
غير مطردة فمن اعتبر القيد المزبور غفلة عن معنى العلامتين بزعم ان الاكتفاء بمطلق الاطراد ينتقض

وان اريد استكشاف حال اللفظ فى ذلك المعنى المشكوك فيه فهو وان يدفع الايرادين اذ يعلم من
الاطراد ح الوضع ومن عدمه عدمه فى اللفظ المشكوك الحال لكنه يرد عليه ان اطراد استعمال اللفظ
فى جزئيات معنى لا يكشف عن كونه معنى حقيقيا الا ترى ان استعمال الاسد فى جزئيات الشجاع مطرد
مع انه ليس حقيقة هذا ما يرد على ظاهر كلام العضد والمحقق الشريف واما ما يرد على بعض الاجلة
فهو لزوم الدور وعدم اندفاعه بمجرد تفسير الاطراد بما ذكر لان العلم باطراد استعمال اللفظ حقيقة
فى الافراد المشكوكة يتوقف على العلم بوضع اللفظ للقدر المشترك بينها وبين الافراد اليقينية
فلو توقف العلم بذلك على العلم بالاطراد لزم الدور والعجب انه تفطن لذلك واجاب بالاجمال
والتفصيل بجعل ما يتوقف عليه العلم باطراد الاستعمال حقيقة هو العلم بوضع اللفظ للقدر الجامع
اجمالا وما يتوقف على العلم بالاطراد هو العلم بالوضع للقدر المشترك تفصيلا فان هذا الجواب
على تقدير صحته يجري من غير الالتزام بما تعسف من اختصاصه بجري العلامتين بما ذكره فتدبر فيه ومنها
اختلاف جمع اللفظ بالنسبة الى معنيين يستعمل فيهما فانه دليل على عدم اشتراكه بينهما معنى فيدور الامر بين
الاشتراك اللفظي او الحقيقة والمجاز والاول يدفع بالاصل والغلبة فيتعين الثاني وهذه العلامة تفيد العلم
ايضا لان صيغ الجمع كعلامة وضعت للدلالة على تعدد مدلول المفرد فحال مثلا موضوع للدلالة على
افراد معلومة او غير معلومة من مدلول لفظ رجل وقضية ذلك جواز التعبير عن كل متعدد من افراد
مدلوله بالغ العقد ما بلغ فى الجمع لان الافراد متساوية فى الاندراج تحت المدلول والمفروض ان معتاد
صيغة الجمع المعينة ليس الا الدلالة على التعدد فاذا علمنا بعدم صحة استعمال تلك الصيغة فى الدلالة
على افراد معينة كشف ذلك عن خروج تلك الافراد عن مدلول اللفظ وبهذا البيان يندفع ما اورده بعض
السادات الاعلام من عدم الملازمة بين كون المعنى صادقا على افراد معينة وبين التعبير عنها بالجمع الذي
يعبر به عن سائر ما يصدق عليه المعنى من الافراد ومنها التزام التقييد فانه دليل على كون المطلق فى
المقيد مجازا مثل جناح الذل ونار الحرب ذكره العلامة فى محكى النهاية والحاجبي والعضدي واورد عليه

بعض

بعض المهرة اولا بان التقييد غير ملتزم فيما ذكر من المثالين لقوله تعالى وكلما اوقدوا نارا اطفاها
الله بنوره فانه دليل على جواز قول القائل اوقد العدو نار الحرب فاطفأ الله تلك النار ولقوله تعالى
واخفض جناحك لمن اتبعك من المؤمنين نعم لابد فى المجاز من القرينة وهى لا تسمى قيدا اقول الظاهر
ان المراد بالتقييد فى كلامهم على ما يقضى به التمثيل بالمثالين هو التقييد بالاضافة فقوله ان الالتزام
بها دليل على خروج مورد الاستعمال من مدلول اللفظ الحقيقي لان عدم اطلاق لفظ النار مثلا على
نار الحرب مجردا عن الاضافة دليل على عدم كونه مصداقا لمفهوم النار الحقيقي لان اطلاق الكلى
وارادة الفرد صحيح سواء ذكر معه قرينة المراد او احيل الى قرينة خارجية وهذا ليس مرجعه الى
ان الالتزام بالقرينة دليل المجاز اما اولا فلان التقييد ليس مجازا على التحقيق واللفظ الدال عليه
ليست قرينة على المجاز واما ثانيا فلان القرينة اللازمة فى المجاز اعم من القرينة المتصلة والمنفصلة
فالالتزام بمطلق القرينة دليل المجاز بخلاف ما نحن فيه فان الدليل على المجاز هنا هو الالتزام
بخصوص الاولى لا مطلقا اذ لا يعلم من اطلاق النار على نار الحرب مع القرينة المنفصلة خروج الحرب عن
مفهومه لانه على تقدير كون النار موضوعة لما يعم الحرب ايضا فقد يفتقر فى اطلاقه على نار الحرب الى القرينة المرادة
لان اطلاق الكلي وارادة الفرد لا يجوز الا مع قرينة حالية او مقالية فالدليل على خروج الحرب عن
حقيقة النار هو الالتزام بالقرينة المتصلة اعني الاضافة فافهم وبهذا البيان صح درج الالتزام
بالتقييد فى الادلة العلمية على خروج المستعمل فيه عن مفهوم المضاف الحقيقي نعم ظاهر الاضافة يقضى
بالمغايرة من غير ملاحظة الالتزام بها فى سائر الاستعمالات فان لاحظنا الالتزام بها فى سائر
الاستعمالات علمنا بخروج المضاف اليه عن حقيقة المضاف وان اخذنا بظاهر الاضافة فهو ايضا
يدل على المغايرة لكنه من الظنون المعتبرة بناء على ان ظاهر الاضافة كونها بتقدير اللام وانما
قلنا بانه من الظنون المعتبرة لانه ظن حاصل من اللفظ بملاحظة اصالة الحقيقة لو قلنا بان الاضافة
بتقدير غير اللام مجازا وبملاحظة شيء آخر يوجب صيرورة اللفظ من الظواهر ثم ان بعض الاعلام

جعل من فروعات دلالة الاضافة على المغايرة خروج المضاف عن حقيقة المضاف اليه كما
نقل عن غير واحد دلالة قوله ع تحريمها التكبير وتحليلها التسليم على خروج التكبير والتسليم
عن حقيقة الصلوة واورد عليه المحقق والعلامة والمحقق الثاني فيما حكى عنهم بان الاضافة لا
تدل الا على المغايرة وهى ثابتة بين الشيء وجزئه ولذا صح يد زيد ووجهه وفيه نظر لان اضافة اليد
الى زيد ليس من اضافة الجزء الى الكل لان زيدا ليس موضوعا للجسم المشتمل على اليد بل للذات المتشخصة
بالوجود الخاص الخارجي الممتاز عن سائر الموجودات وقد تقدم منا ما يوضح هذا المقال فى تقسيم
الوضع الى الوضع العام والخاص وان كان فيه بعض التأمل ايضا والاولى الاستشهاد بمثل سقف
البيت وحائطه فان السقف جزء البيت مع جواز اضافته اليه لا يقال جوازه مبنى على كون المراد
بالبيت فى حال اضافة السقف اليه معناه المجازي ضرورة عدم تعلق السقف بنفسه لانا نقول
البيت موضوع لمعنى بسيط ذهنى مركب خارجي لان الالفاظ الموضوعة للمركبات الخارجية قد
وضعت بملاحظة وحدتها الاعتبارية ومن الواضح ان اضافة السقف الى البيت بهذا الاعتبار
لا تفيد ان يكون للسقف تعلق بجميع اجزائه الخارجية والسؤال مبنى على ان البيت حين
اضافة السقف اليه يراد به مجموع تلك الاجزاء بالملاحظة التفصيلية فافهم ومنها صحة التقسيم
فانها دليل على كون القسمين وذين للمقسم فى مقابل من يزعم اختصاص وضع المقسم باحدهما
وحاصل ذلك كونها من ادلة الاشتراك المعنوي اذا دار الامر بينه وبين الحقيقة والمجاز وهذا
مراد العلامة والعضد وجماعة من الاصوليين من عدهم صحة التقسيم دليلا على وضع اللفظ
للقدر المشترك على ما نسب اليهم وتوضيح المقال ان صحة التقسيم دليل على كون القسمين فردين
للمقسم بداهة فان علم ان التقسيم تقسيم للمعنى الحقيقي دل ذلك على نفي الحقيقة والمجاز والا
فلابد فى اثبات كون اللفظ حقيقة فى المقسم من التماس دليل آخر وحيث خفى المراد على بعض من
انكر عليهم فقال ان صحة التقسيم لا تدل على كون اللفظ حقيقة فى المقسم بنفسها بل بعد البناء على

مختار

مختار السيد من كون ان الاصل فى الاستعمال الحقيقة ولم يتفطن الى ان هذا الكلام فى مقام رفع احتمال
كون اللفظ حقيقة فى احد القسمين ومجازا فى الآخر لا فى مقام رفع احتمال كون اللفظ مجازا فى المقسم
فتدبر ومنها الاستقراء وهو تتبع موارد الاستعمالات كما فى استنباط الاوضاع النوعية و
القواعد الكلية كاوضاع المشتقات واوضاع الاحوال الاعرابية مثل الرفع للمسند اليه والنصب
للمفعول وسائر متعلقات الفعل واما الاوضاع الشخصية المتعلقة بالمواد فلا مسرح له فيها وذكر بعض
المحققين انه يمكن استفادتها ايضا من الاستقراء بملاحظة استعمالات اللفظ فى جزئيات معنى
فيعلم بوضعه لذلك المعنى الكلي الجامع وفيه ان مجرد الاستعمال فى جزئيات المعنى لا يفيد العلم بوضعه
له الا بعد مراعاة قواعد اخر مثل اصالة عدم الاشتراك ومرجوحية المجاز بالنسبة الى الاشتراك المعنوي
فيخرج بذلك عن استناد العلم بالوضع الى محض الاستقراء ثم ان الاستقراء الظني من الظنون
المطلقة التى قد ظهر حالها فيما سبق الا ان الموجود من الاستقراءات مفيد للعلم وليس منها ما
يفيد الظن نعم قد يستدل بالاستقراء على اثبات اصل الوضع لا لتعيين الموضوع له كما استدل
به لاثبات الحقيقة الشرعية ومرجع ذلك الى تتبع احوال الناس فى مخترعاتهم لا الى تتبع احوال
اللفظ ومثله قد يكون ظنا لكن ذكر مثل هذا الاستقراء فى علائم الحقيقة كما صنعه بعض لا يخلو
عن مؤاخذة هذه عمدة ما يستدل به على الاوضاع اللغوية بالمعنى الاعم الشامل لاوضاع المجازات
ومنها حسن الاستفهام وقد اكثر السيد من الاستدلال به على الاشتراك اللفظي وقد يستدل
به على الاشتراك المعنوي اذا كان اللفظ فى حيز الاخبار دون الانشاء واورد عليه بان الاستفهام
يحسن عند مجرد الاحتمال ولو كان مخالفا للظاهر محتاجا الى القرينة ولو قيل ان المراد بالحسن
الملزم بمعنى ان الدليل على الاشتراك اللفظي او المعنوي وجوب الاستفهام على السامع وعدم جواز
مبادرته الى حمل الكلام على احد المعنيين اندفع الايراد كما لا يخفى نعم مجرد الحسن بمعنى الراجح ولو مع
جواز تركه عند العرف لا يدل على شيء من الاشتراكين ولعل مراد المستدل به هو الاول دون الثاني وبهذا

وقد يعرف كل منهما بامور اخر غير منضبطة يمكن ارجاعها الى بعض ما ذكرنا طوينا الكلام عنها
كشحا لقة بوضوحها في افهام المتدربين والله الهادي المقام الثاني في علائم الحقيقة والمجاز عند
الشك في المراد مع العلم بالوضع والمقصود هنا البحث عما يعول عليه في كشف مرادات المتكلم من
الطرق العلمية والظنية لكن الاولى لعدم انضباطها واختلافها باختلاف احوال المتكلم ومقامات
الكلام وتفاوت اذهان السامع ونحوها من الخصوصيات التي لا يكاد يعقل دخولها تحت ضابط
قانوني بخلاف طرق العلم بالاوضاع كما ظهر لم يتعرضها القوم واما الثانية اعني الطرق الظنية
فهي بين ما يفيد الظن باصل الحقيقة او بتعيينها او الظن باصل المجاز او تعيينه بعد العلم به في جملة
في لفظ واحد او لفظين ويتعلق به كثير من مباحث تعارض الاحوال المشتملة عليها كتب القوم والكلام
في الكل تارة في الظن الذي قام القاطع على اعتباره واخرى في كل طريق ظني وقد اشتهر حتى كاد
ان يلحق بالضروريات اعتبار الظنون اللفظية في جميع المقامات المشار اليها وقد يعبر عنها بالاصول
اللفظية فههنا مطالب نتكلم فيها في طي مرابع احدها اعتبار الظن مطلقا بالمرادات والثاني اعتبار
خصوص الظنون اللفظية والثالث في المراد بالظن اللفظي وتمييزه عن غيره واما الظن الغير اللفظي
الذي لا يندرج تحت مطلق الظن بان يكون اعتباره ثابتا بقيام القاطع عليه فلم نعثر به ولا بمعبر
بقول مطلق نعم ربما يظهر منهم التعويل على بعض ما يتخيل خروجه من الظنون اللفظية كالغلبة
ونحوها في مقام التعارض واما التعويل عليه مطلقا لدليل مخصوص به فغير معلوم القائل وان كان ظاهر
بعض عبارات المحقق القمي قيام الدليل الشرعي على اعتبارها مطلقا بديهة لا ريب ولا اشكال في ان التعويل
على كل ظن كاشف عن مراد المتكلم في المحاورات امر غير ثابت عرفا ولا شرعا لان بناء العرف في المحاورات
ليس على استكشاف المرادات الا بظنون خاصة نشير اليها ولم يرد من الشرع ايضا ما يدل على صحة
تفسير الكتاب والسنة بكل امارة ظنية الا على مشرب اهل الانسداد فان الظن بمرادات الكتاب و
السنة حجة من حيث كونه ظنا بالحكم فيخرج ايضا عن المقام الذي هو الاعتداد بالظن المطلق في مرادات

الحقايق

من الحقايق والمجازات واما العلماء فظاهرهم الاتفاق على ذلك اذ لم يخل من يدعي الاعتداد بالظن
مطلقا في استكشاف المرادات وان ظن جماعة حجية الظن في المقام المتقدم اعني الاوضاع اللغوية ايضا
تداولا في الالسنة ويشعر به جملة من عبارات القوم في طي مباحث الالفاظ من ان المدار فيها على الظن
ان اريد به الظن مطلقا فلا اصل له في المقامين وان اريد به الظن في الجملة اعني الظنون الخاصة القائم
على الاعتماد عليها القاطع ففي المقام الاول ايضا لا اصل له كما تقدم وفي المقام الثاني حسن كما ستبين
ويتفرع على ما قلنا ان تعيين المراد من المجملات العرفية كالحقايق المحفوفة بالقرائن الصارفة خاصة
والمشتركات اللفظية العارية عن قرائن التعيين او المطلقات المراد بها مقيدات مخصوصة معينة واقعية
غير معلومة في الظاهر بمثل الشهرة والمناسبات الذوقية على ما هو المعهود المتعارف عند القصاص اهل
المكاشفة والاستحسان من توجيه الاحاديث المشكلة التي ليس لها متفاهم عرفي ببعض الوجوه
المبنية على ما عقد عليه قلوبهم جهلا او ظنا من المبادي الذوقية الفاسدة خروج عن المنهج القويم و
ميل عن الصراط المستقيم فالمهم في المقام هو التعرض لبيان ما يعول عليه في استكشاف المرادات
من الطرق القائم على اعتبارها القاطع وهي منحصرة بحسب الاستقراء في ظنون ترجع جلها الى
ظواهر الالفاظ في متفاهم اهل اللسان وتسمى بالاصول اللفظية وهي كثيرة منها اصالة الحقيقة
عند عدم القرينة ويراد بها وجوب حمل اللفظ على ارادة معناه الحقيقي اذا علم بتجرده عن القرائن
الصارفة واستدل عليه بوجوه الاول ما ذكره العلامة في النهاية ويتبين من توقف حصول التفهم على ذلك
بيانه على ما في المنية ان المجاز ليس اصلا اي راجحا على الحقيقة اجماعا فاذا لم يكن مرجوحا كان مساويا
للحقيقة فيتردد السامعون بين معناه الحقيقي والمجازي ولا يفهمون شيئا الا بعد البحث والاستكشاف
واما بطلان التالي فبالوجدان اقول هذا الدليل بالتقريب الذي بينه السيد محل مناقشة لان
غاية ما يترتب عليه اثبات رجحان المجاز والكلام بعد في اعتباره شرعا او عرفا قوله واما بطلان التالي
فبالوجدان كانه اشارة الى ما ذكره بعض فحول السادات من ان سد باب التفاهم يوجب انتفاء فائدة

البعثة وارسال الرسل وانزال الكتب وفساد النظام قلت ويرد عليه ان التردد بين المجاز والحقيقة
في مخاطبات الشفاهية في غاية الندرة لانا لا نجد من انفسنا ذلك فيما يجري بيننا من المكالمات والمخاطبات
ابدا بل ذلك مجرد فرض لا اصل له نعم لو التفت السامع الى قابلية المقام لارادة المعنيين وجوز ارادة المجاز
في حق المتكلم لبعض الاغراض جاء الشك والتردد والالتزام بلزوم الفحص عن المراد ح لا يستلزم شيئا
من المحاذير المذكورة هذا ويمكن ان يكون قوله واما بطلان التالي اشارة الى بعض ما استدل به على
المسئلة واولى بالاشارة اليه كلام العلامة حيث اقتصر على توقف التفهيم على حمل اللفظ المجرد
على معناه الحقيقي والثاني ما ذكره ايضا فيها من ان حمل اللفظ المجرد على المجاز لا يجوز لانه يلزم ان
يكون حقيقة اذ لا معنى للحقيقة الا ذلك وزاد السيد ولان شرط الحمل على المجاز نصب القرينة و
المفروض انتفاؤها وانت خبير بما فيه من المصادرة لانه اذا ثبت ذلك ثبت وجوب الحمل على الحقيقة ولا
حاجة الى باقي المقدمات لان محل البحث هو الكلام المقصود به الافادة فاذا تعذر الحمل على احد
المحتملين تعين الآخر فالصواب الاقتصار في الاستدلال على عدم الحمل على المجاز على الدليل الاول و
الحمل عليهما معا في معنى كونه موضوعا للمجموع او مشتركا بينهما وكلاهما خلاف الفرض وعدم الحمل
على شيء منهما مستلزم تعطيل اللفظ والحاقه بالمهملات فتعين الحمل على الحقيقة اقول يظهر الكلام
فيه مما مر في الاول ولان تعطيل اللفظ في حال الشك يحتاج ابطاله الى دليل والثالث ما ذكره وقد مر
ايضا من ان المجاز يتوقف على وضع ونقل وعلاقة ولا يتوقف الحقيقة الا على الاول فتكون اولى
وكانه اراد بان قلة المؤن مما يؤثر في ارادة المتكلم فيكون ما يحتاج الى كثرة المؤن ابعد بارادته
وفيه ما لا يخفى مضافا الى ان الثابت بهذا الدليل ليس الا الرجحان وقد عرفت ان الخطب في اقامة
الدليل على اعتباره والرابع قوله تعالى ما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه استدل به غير واحد
من افاضل المتاخرين ولم يبينوا وجه الدلالة مع انها بمكان من الخفاء والسقوط مضافا الى قصوره
عن افادة تمام المدعى وهو متابعة اصل الحقيقة مطلقا حتى في المحاورات والاقرارات والدعاوي

ونحوها

ونحوها والخامس الاجماع القطعي وفيه انه غير نافع في المقام لان متابعة اصالة الحقيقة
ليست لاجل تعبد شرعي دعانا اليه واحتمال ذلك من شرايط الاحتجاج بالاجماع اذ لا مسرح
له في غير الشرعيات ومنه يظهر ضعف التمسك بالاجماع على العمل بظواهر الكتاب والسنة مضافا
الى ان هذا الاجماع لا ينهض باعتبار اصالة الحقيقة مطلقا والى خروج ظواهرهما عما نحن فيه من
العمل بالحقيقة في المخاطبات الشفاهية والسادس ان فائدة وضع الالفاظ في غير المشتركات
تادية المراد بسهولة وهذه الفائدة انما يترتب عليه بجعل الواضع نفس الالفاظ كافية في بيان
المقاصد من غير حاجة الى ضم شيء من القرائن اذ لو توقف الفهم عليها فات غرض التسهيل ولا نه تطويل
بلا طائل هذه خلاصة ما حققه بعض المحققين ثم تامل في ان وجوب حمل اللفظ على معناه الحقيقي هل
هو من وضع الواضع بوضع مغاير لوضع الالفاظ كساير الاوضاع العامة او متفرع على وضع
الالفاظ اقول يرد عليه ان كون فائدة الوضع حمل اللفظ على معناه الموضوع له وكونه متلقى من
الواضع بوضع مغاير او غير مغاير لا ينفع عند الشك في ارادة المتكلم خلاف الموضوع له فان هذا
على تقدير احتفافه بغرض صحيح غير معيب عليه وعلى فرض عدم الاحتفاف يكون مقبحا عليه لكن اللوم
الذي يذكره لا لاجل مخالفته لجعل الواضع ومقرراته لان متابعة الواضع ليس مما يقضي بها العقل
من دون دليل ولو سلم فالذي يترتب على الفائدة المذكورة وجوب الاقتصار في تفهيم الموضوع له
على مجرد اللفظ لا عدم جواز الاستعمال في خلافه بغير قرينة فانه لا بد في ذلك من التماس دليل آخر
نشير اليه والحاصل ان كون الغرض الداعي الى وضع الالفاظ تفهيم المعاني بنفس الالفاظ وحيالها
وكون حمل على الموضوع له من مجعولات الواضع ايضا كذلك ولكنهما لا ينهضان بمنع جواز الاستعمال
في خلاف الموضوع له فلو اكتفى في ذلك لوضوح الحال فالمقدمة المذكورة ايضا مستدركة بعد علم ان تناطها
بالمقصود والتحقيق ان يقال ان المتكلم اذا اتى باللفظ مجردا عن القرينة فاما ان يكون تجرده عنها معلوما للسامع
كما هو مصب ما استدل به العلامة من الوجوه المذكورة فاما ان يعلم بارادته المعنى الحقيقي او يشك والاول

خارج عن مفروض البحث وهو الغالب في الخطابات الشفاهية كما مر واما الثاني فالشك في ارادة المعنى الحقيقي تارة ينشأ من احتمال كون الكلام غير مسوق للافادة كما اذا احتمل صدور الكلام منه سهوا او غفلة او هزلا او عن شئ آخر غير الافادة واخرى من احتمال ارادة المجاز مع عدم نصب القرينة فان كان الاول فلا مسرح لاصل الحقيقة فيه لان مجراه اللفظ بعد احراز كونه في مقام تفهيم المعنى اما الحقيقي او المجازي لا مع الشك في اصل كونه للتفهيم نعم هنا اصول عقلائية اخرى لا شبهة في التعويل عليها كاصالة عدم السهو او الغفلة او اصالة كون الكلام في مقام التفهيم عند احراز قابلية المقام فان هذا الاصل ايضا مما يعتمد العقلاء وعليه بناؤهم ومنشاؤه الظهور الناشئ من الغلبة ولذا لا يسمع اعتذار من يؤخذ بظاهر كلامه المجرد عن القرينة باحد الامور المذكورة وان كان الثاني فان كان منشأ الشك احتمال تعمده الى ترك القرينة مع ارادة تفهيم المعنى المجازي فهو يندفع باستلزامه نقض الغرض لان اللفظ المجرد لا دلالة له على المجاز قطعا فترك نصب القرينة عمدا نقض للغرض وهو مع قبحه مستحيل عقلا لان الغرض الداعي مع عدم المانع علة لايجاد الفعل فمع فرض وجوده مستحيل تخلفه عن الفعل الذي هو في المقام نصب القرينة فينكشف من القبح والاستحالة المزبورين ارادته تفهيم المعنى الحقيقي لان العلاقة الوضعية بين اللفظ والمعنى تكفي في تفهيمه بمجرد اللفظ وما سمعت عن بعض المحققين من الاستدلال على اتباع اصالة الحقيقة من كون اللفظ مستقلا في افادة المعنى الحقيقي له مساس بهذه الصورة في الجملة لا بما عداها من الصور وان كان منشاؤه احتمال الغفلة عن نصب القرينة مع ارادته حين صدور اللفظ فهذا يدفع بالاصل المشار اليه اعني اصالة عدم الغفلة وباصالة عدم المانع لان الغفلة مع وجود المقتضي تجري مجرى المانع فيدفع بالاصل ثم ان بناء العقلاء على العمل بهذه الاصول ليس متوقفا على افادتها الظن الفعلي ولذا لو تقاعد العبد المامور بشراء اللحم مثلا عن الامتثال معتذرا بعدم مظنته من الخطاب كون المطلوب هو شراء اللحم حقيقة لم يسمع عذره وصح ذمه وعقابه وملامته لكن قد يتأمل في اصل بنائهم على العمل بهذه الاصول في الخطاب الشفاهي لما عرفت من حصول العلم العادي فيه غالبا كما يشهد به وجدان

يلاحظ

من يلاحظ محاوراته في ليله ونهاره نعم لو التفت الى قابلية المقام لارادة المجاز فالحاصل له ليس الا الظن الا ان الالتفات اليه امر فرضي وعلى اي حال فلا ريب في الكلام بعد العلم بكونه مسوقا للافادة وانه ليس سهويا ونحوه يحصل منه العلم بالمراد خصوصا بعد التامل في استحالة نقض الغرض او قبحه وقبح الاغراء بالجهل فلو كان في الخطاب الشفاهي المفروض كونه في مقام البيان ظن فانما هو ظن بدوي ينقلب بعد التامل الى العلم العادي اي الجزم الناشئ من استقراء العادة المنبعثة من قبح الخطاب بما له ظاهر وارادة خلافه واما ذم العبد المتقاعد عن الامتثال فانما هو لاجل شهادة العادة بكذبه ولو سلم ان العقلاء يذمونه بعد الاعتراف بشكه ايضا فانما هو لاجل عدم سؤال العبد مع الامكان وعدم الاحتياط مع عدمه لا لاجل قيام الحجة عليه وهو اللفظ المجرد عن القرينة فالذم المذكور مستند الى عدم حكم العقل بقبح عقاب عبد شاك في مراد مولاه غير فاحص او باحث عن المراد مع الامكان او غير محتاط مع عدم الامكان لا يقال هذا الكلام يقضي بعدم جريان اصل البراءة فيما اجمل فيه الخطاب لان اللفظ المجرد عن القرينة اذا لم يكن عند العقلاء محمولا على المعنى الحقيقي في صورة الشك كان اللفظ الذي لا يقارنه العلم من المجملات العرفية فلنا لا مضايقة في عدم جريان اصل البراءة في المجملات الشفاهية وما تحقق في محله من جريانها عند اجمال النص فانما هو في النص الغير الشفاهي لاحتمال كونه حين صدوره مبينا في عدم التكليف فوجوده كعدمه في البيان الذي يرفع حكم العقل بقبح العقاب واما الخطاب الشفاهي المعلوم عدم كونه مبينا لا في التكليف ولا في عدمه فلا يبعد في استقلال العقل فيه بوجوب السؤال ان امكن والاحتياط ان لم يمكن فان قلت ماذا تقول اذا بادر العبد الى الامتثال في صورة عدم العلم فهل يجوز للمولى معاتبته بعد الاطلاع على ما في ضميره من عدم العلم وعدم جواز العقاب والمؤاخذة دليل على ان اللفظ المجرد حجة قاطعة للعذر متكلما او مخاطبا قلت لا نسلم عدم جواز العقاب والمؤاخذة على تقدير اعتراف العبد بعدم علمه وانما يقبح العقاب مع دعوى العبد حصول العلم له من الخطاب فان دعوى ذلك مطابقة لما يقتضيه العادة فيجب تصديقه ومن هنا يعلم ان عدم سماع الانكار بعد الاقرار عن الملتبس

دليلا على كون الخطاب الغير المفيد للعلم حجة لان اللفظ من امارات العلم العادي بالمراد مع احراز كون المقام مقام التفهيم ومن الواضح ان مصادمة الادلة العلمية ولو بحسب جريان العادة ساقطة في انظار ولذا لا تسمع دعوى عدم القصد في الخطابات القبيحة التي يريد المتكلم بها الاعتذار منها بعدم قصد المعنى ومما ذكرنا ظهر ان اصالة الحقيقة في هذا الفرض اعني فرض عدم القرينة واقعا في الخطاب الشفاهي ليس بمعنى واحد بل يختلف معناه باختلاف الصور فيرجع في بعضها الى اصالة عدم السهو والغفلة وفي الآخر الى اصالة كون المتكلم في مقام التفهيم وقد يرجع الى قاعدة استحالة نقض الغرض الا ان اختلاف المعنى باختلاف الغرض مع مشاركة الكل في الحجية والاعتبار لا يمنع عن التعبير بالنتيجة وهو حمل اللفظ على المعنى الحقيقي بالاصل ثم انه لا يذهب عليك ان فائدة هذا الاصل لا تجري في غير الخطابات الشفاهية كالاخبار وكذا الكتاب على ما عليه الاكثر نعم يثمر ذلك في الاقارير والدعاوي والبينات والاوقاف والبيوع والوصايا ونحوها وكذا الكتاب على القول بانه مثل كتب المصنفين لان وضع هذه الكتب لتفهيم كل من يراجع اليها يجري مجرى الخطابات الشفاهية بالنسبة الى الكل وهو واضح ومنها اصالة عدم القرينة عند احتمال وجودها وهذا في الجملة مما قضت به الضرورة فضلا عن الاجماع وانما الكلام في اعتباره مطلقا او في الخطابات الشفاهية خاصة او بشرط حصول الظن او نحو ذلك من التفاصيل التي تعرفها وتفصيل القول فيه انك عرفت ان اللفظ المجرد عن القرينة محمول على ارادة المعنى الحقيقي لا محالة فاللفظ بمنزلة المقتضي والقرينة بمنزلة المانع فان علم عدم القرينة فالكلام فيه قد ظهر والا فاحتمالها قد يكون في الخطاب الشفاهي وما يجري مجراه وقد يكون في غيره فان كان في الخطاب الشفاهي فلا خلاف في حجيته في الجملة والسر فيه ان السامع اذا شك في وجود القرينة فلا جرم يكون شكه سببا عن احتمال غفلته عنها وقد عرفت ان احتمال الغفلة والسهو احتمال بعيد مدفوع بالاصل المركوز في اذهان الناس الجاري من حيث لا يشعر وان كان في غير الخطاب الشفاهي كالكتاب والسنة بالنسبة الى غيرهم فالظاهر ايضا عدم الخلاف والاشكال في حجية اصالة عدم القرينة

في الجملة نعم ربما يظهر من صاحب المعالم والمحقق القمي عدم الحجية هنا واختصاصها بالمقام الاول اعني الخطاب الشفاهي وما يجري مجراه على ما استظهره شيخنا دام ظله من كلام الاول في دليل الانسداد ومن كلام الثاني في اواخر مسئلة حجية الكتاب واول مسائل الاجتهاد والتقليد لكن التامل في كلامهما ربما يقضي بشئ آخر غير التفصيل في اعتبار اصالة عدم القرينة بين الخطاب الشفاهي وغيره وهو انكار حجية الاصل المزبور راسا الا من جهة اندراجه تحت الظن المطلق القائم على اعتباره دليل الانسداد وكون حجية ظاهر الخطاب للمخاطب من جهة افادته للعلم بالمراد لان صاحب المعالم بعد ما ادعى انسداد باب العلم بالاحكام اورد على نفسه بان الحكم المستفاد من ظاهر الكتاب معلوم بضميمة قبح الخطاب بما له ظاهر وارادة خلافه وبانه على تقدير كونه ظنيا فهو ظن مخصوص قائم على اعتباره القاطع كالبينة ثم اجاب عنه بان الكتاب من قبيل الخطابات الشفاهية وقد تقدم انها مختصة بالحاضرين ولا ريب ان كلامه هذا لا يدل على قوله بان الخطاب الشفاهي اذا افاد الظن فهو حجة في حق المخاطب خصوصا بعد ملاحظة ذكره في السؤال مقدمة قبح الخطاب بما له ظاهر بل الظاهر اعترافه بان الحكم المستفاد من الخطاب الشفاهي معلوم بملاحظة تلك المقدمة وان حجية الكتاب في حق المشافهين انما هي باعتبار افادته العلم بالمراد لهم لا باعتبار افادته الظن وكون الظن المستفاد من الخطاب الشفاهي ظنا خاصا ثبت اعتباره بالدليل كالبينة نعم ربما يوهم جعله عنوان البحث ظاهر الكتاب دون الكتاب انه اراد ابداء التفصيل في حجية الظن المستفاد من الكتاب ولكنه مدفوع بان هذا التعبير قد لوحظ فيه حال الغائبين لا حال المشافهين فالغائبون ينقسم بملاحظة حالهم آيات الكتاب الى ظاهر وصريح واما المشافهون فالايات في حقهم كلها من النصوص ولو بقرائن الاحوال واما المحقق القمي فهو وان صرح في باب الاجتهاد والتقليد بان الظن الحاصل من الكتاب حجة في حق المشافهين دون الغائبين لكنه استدل على الحجية في حق المشافهين بما يدل على ان الخطاب للمشافهين كان يفيد العلم بالمراد المقصود لانه استدل على ذلك في باب حجية الكتاب بقبح الخطاب بما له ظاهر وارادة خلافه

وفي باب الاجتهاد والتقليد بالاجماع وبان الله تعالى ارسل رسوله بلسان قومه وان المراد بلسان القوم
هو ما يفهمونه ومن الواضح ان المراد من الفهم هو العلم بالمراد نعم لولا ما ذكره في باب حجية الكتاب من
الاستدلال على حجيته للمشافهين بقبح الخطاب انه لا يمكن التجاوز عن ظاهر لفظ الفهم هنا بحمله على الفهم الظني
بقرينة جعله عنوان البحث حجية الظن الكتابي للمشافهين لكن الاستدلال المزبور يمنع عن ذلك فيتعين التصرف
في عنوان البحث بجعل الظن فيه عبارة عن الظن البدوي الزايل بملاحظة القبح المذكور او بجعل التعبير بالظن
باعتبار ملاحظة حالنا الغائبين لا المشافهين نظير ما مر في عبارة المعالم وتلخيص المقال انه ما ذكر ان ظاهر
الكتاب اي الظن الحاصل من اصالة الحقيقة في ظواهرها حجة في حق المشافهين دون الغائبين واستدل
على ذلك تصريحا او تلويحا بما يدل على ان مرادات الكتاب كانت معلومة للمشافهين وهو قبح الخطاب بماله
ظاهر وارادة خلافه فيدور الامر بين التصرف في ظاهر العلة او صريحها او ظاهر المعلول ومن المقرر
ان ظهور العلة حاكم على ظهور المعلول فضلا عن صريحها كما فيما نحن فيه فتعين التصرف في ظاهر المعلول
باحد الوجهين المزبورين او بغيرهما من الوجوه القريبة نعم نقل بعض المحققين عن بعض فضلاء عصره
ذلك التفصيل ولعله اراد به غير المحقق القمي حيث صرح ذلك الفاضل فيما نقل عنه بحجية ظاهر الكتاب
بالنسبة الى جميع الامة لكونه من قبيل تاليف المؤلفين وهو خلاف صريح المحقق القمي لانه لا
يقول بذلك بل ينكر على من زعم شمول الخطابات الشفاهية للغائبين وكيف كان فهذا التفصيل
مردود بما ذكره شيخنا الاستاد دام ظله من السيرة الجارية بين الناس وبناء العقلاء على العمل بمقتضى
ظواهر الالفاظ ولو كان العامل غير المخاطب بها ولذا يؤاخذ بظواهر الكتابات التي قصد بها
مخاطبة المكتوب اليه خاصة فلو وجد في كتابة زيد الى عمرو اقرار لبكر او قذف او شتم او نحو
ذلك مما يرجع الى غير المكتوب اليه جاز ترتيب آثار الاقرار والقذف عليه عرفا وغير ذلك وليس لزيد
الاعتذار بعدم قصده لظاهر الكتابة باعتبار قرينة معهودة بينه وبين عمرو ولو ساعده عمرو على
ذلك وانما استظهرنا المطلوب بهذا المثال دون كتب المصنفين والسجلات المشتملة على الاوقاف

والوصايا

والوصايا والعقود ونحوها لانها في حكم الخطابات الشفاهية بالنسبة الى كل احد كما مر وقد اعترف
المحقق المزبور عن معاصره بالاجماع دون السيرة وبناء العقلاء معترفا بعدم ثبوتهما في العمل
بالظواهر في غير الخطابات الشفاهية والمحاورات المتداولة بين الناس قلت قد عرفت عدم الفرق
بينها وبين غيرها في بناء العقلاء واهل اللسان ثم ان الاجماع لا اصرح له في امثال المقام لانا
نعلم ان حجية ظواهر الالفاظ ليست لاجل تعبد شرعي بل لاجل امضاء الشارع لما هو المتعارف بين الناس
قديما وحديثا وبعد الاعتراف بعدم تعارف العمل بالظواهر في غير الخطابات الشفاهية تنحسم
الحجية ثم اقول انك قد عرفت ان مرجع اصالة الحقيقة في الخطاب الشفاهي الى اصالة عدم غفلة
السامع عن القرينة المنصوبة لا الى اصالة عدم القرينة كما ان مرجعها مع العلم بعدم نصب القرينة الى
اصالة عدم غفلة المتكلم عن نصبها فانحصر مجرى اصالة الحقيقة بمعنى اصالة عدم القرينة نفسها
في غير الخطابات الشفاهية وحاصل الكلام ان اصالة الحقيقة تنقسم الى اصالة عدم غفلة المتكلم عن
نصب القرينة والى اصالة عدم غفلة السامع عن القرينة المنصوبة والى اصالة عدم نصب القرينة
والاولان مختصان بالخطاب الشفاهي والثالث مختص بغيره فالتفصيل المزبور انكار لحجية اصالة
عدم القرينة راسا وقول باختصاص الحجية بالاولين ومنه يتضح شناعة التفصيل المزبور لان انكار حجية
اصالة عدم القرينة كلية مصادمة للبديهة نعم يبقى الكلام في اعتبارها مطلقا او مع حصول الظن
منه فعلا فذهب سيدنا الاجل في المفاتيح الى الثاني وبنى عليه التوقف في المجاز المشهور والاستثناء المتعقب
للجمل ونسبه الى المحقق الخوانساري قده وربما حكى ايضا عن بعض الافاضل وكلام المحقق المحكي غير ظاهر
فيما نسب اليه لانه منع عن العمل باصالة العموم في مسئلة الاستثناء قائلا بعدم ثبوت اعتبار اصالة الحقيقة
في مثل المقام وهذا لا يدل على قوله بعدم اعتبار ظواهر الالفاظ الا مع حصول الظن كما ستعرف
واستدل السيد قده على مختاره بوجوه احسنها منع بناء اهل اللسان على العمل باصالة الحقيقة تعبدا
وعدم دليل على حجيتها سوى بناء اهل اللسان وقد عرفت ان هذا المنع في محل المنع فالاظهر وفاقا للاكثر

هو العمل باصالة الحقيقة سواء افادت الظن ام لا بل ولو حصل الظن بالخلاف ولولا ذلك لانسد
باب الاحتجاج بالادلة السمعية ويمتنع اقامة الدليل الالزامي اذ للخصم الاعتذار بعدم قطعه او ظنه من
ذلك الدليل ظنا فعليا وهو خلاف ما يقضي به البداهة من الطريقة المالوفة المعهودة بين العوام و
الخواص نعم يشترط في العمل باصالة عدم القرينة عدم احتفاف اللفظ بحال او مقال قابلة للقرينية
فان اللفظ في هذه الحالة يكون من المجملات العرفية لعدم ثبوت بناء العرف على التعبد باصالة الحقيقة
حتى في مثل هذه الصورة وقد حققنا ذلك في المجاز المشهور فارجع وتامل وثمرة المسئلة تظهر فيما اذا
عارض ظاهر دليل معتبر امارة غير معتبرة موجبة لانتفاء صفة الظن الفعلي من ذلك الدليل كالقياس
والاستحسان والشهرة والاستقراء والخبر الضعيف وما اشبهها فعلى مختار السيد لزم الحكم باجمال
ذلك الدليل واما جعله التوقف في المجاز المشهور وفي مسئلة الاستثناء المتعقب للجمل من ثمرات البحث فليس
في محله كما مر ومثله المعرف بلام الجنس مع قابلية المقام للعهد باعتبار سبق ذكر بعض افراد الجنس حقيقة
او حكما وقد جعله من امثلته في تمهيد القواعد بعد ان جعل التعارف والشيوع من قرائن العهد
المطلقات المنصرفة الى بعض افرادها الشايعة لولا تعريفها بالجنس كالبطيخ الى البطيخ الغير الهندي
وفيه نظر لان اللام على القول بانها حقيقة في الجنس لا يراد بها سوى كونها حقيقة في جنس مدلول
مدخولها في حال الدخول فاذا كان المدخول في نفسه ظاهرا في الافراد الشايعة كانت اللام اشارة الى
جنس تلك الافراد الشايعة خاصة فلا وجه للتوقف باعتبار تعارض جهة وضع اللام مع ظهور العهدية
لانهما متعاضدان فلا تعارض بينهما ومثال ذلك ما ذكرنا في بعض اخبار الاستصحاب من ان اللام في
قوله ع لا تنقض اليقين بالشك يحتمل ان يكون اشارة الى المعهود سابقا وهو يقين الوضوء وان يكون
اشارة الى جنس اليقين فالحديث من امثلة ما عنونه في تمهيد القواعد وربما يظهر من المفاتيح في
اواخر المسئلة تفصيل آخر وهو ان ما يوجب الوهن في ظهور اللفظ ان كان دليلا معتبرا كما اذا كان
مجملا فاللفظ ساقط عن درجة الاعتبار فلو وقع في مقابل العام حديث معتبر سندا مجمل دلالة باعتبار

احتمال

احتمال كونه مخصصا سقط العام عن الاعتبار وكذا جميع الظواهر اللفظية غير اصالة العموم وان
كان امارة غير معتبرة كشهرة ونحوها فظاهر اللفظ معتبر ولو لم يكن مفيدا للظن الفعلي ومما
ذكرنا يظهر حال هذا التفصيل ايضا بل هو اضعف لان الدليل المعتبر بعد اجماله يخرج عن كونه دليلا
حتى لو كان كتابا اذ لا معنى لكون المجمل دليلا بل هو اسوأ حالا من الامارة الغير المعتبرة التي اعترف بعدم
توهينها الدلالة اللفظ فهذا التفصيل مع مشاركته للتفصيل السابق في الخروج عن المتعارف بين
اهل اللسان لا يرجع الى محصل في نفسه ومنها اي من الظواهر اللفظية المجازات المحفوفة بالقرائن
وهذا ما هو المشهور من ان المجازات مع القرائن حقايق ثانوية اي في حكمها وهو وجوب حمل اللفظ
عليها عند الخلو عن الصارف ولو مع عدم افادتها العلم وهو على قسمين احدهما ما يرجع الى اصالة الحقيقة
في نفس القرينة والثاني الى غيرها بيانه ان القرينة الظنية قد تكون لفظية وح فظهور اللفظ في المعنى
المجازي مستند الى اصالة الحقيقة في لفظ القرينة مثلا اذا قيل رايت اسدا يرمي ودار الامر بين كون
اسدا مجازا في الانسان او كون يرمي مجازا في رمي التراب كما هو عادة الاسد الغضبان فظهور اسد في
الانسان الذي هو معنى مجازي له مستند الى اصالة الحقيقة في لفظ يرمي وهذا القسم من المجاز معتبر
عند اهل اللسان بعين اعتبار الحقايق لان السبب الداعي اليه ايضا هو متابعة اصالة الحقيقة في القرينة
الا ان يتوهم ان ما تقدم من الادلة انما يقتضي متابعة اصل الحقيقة في حمل اللفظ على معناه الحقيقي
واما وجوب العمل بما يترتب عليه من اللوازم كالحكم بارادة المتكلم من لفظ آخر المعنى المجازي لا الحقيقي
فهو ليس مما تقضي به تلك الادلة وفيه ان اعتبار اصالة الحقيقة عند العقلاء ان كان من جهة كونها
امارة الى الواقع فهذا السؤال لا وقع له اصلا لان الامارات المعتبرة لا يفرق فيها بين الملزوم
واللازم وان كان من جهة التعبد المحض فلا ريب في ان التعبد به عند العقلاء ليس هو اقتصارا على المدلول
المطابقي بل هو ثابت بالنسبة الى جميع المداليل فاذا وجب التعبد بحمل اللفظ على المعنى الحقيقي وجب التعبد
بما يترتب عليه من اللوازم ايضا ولعل السؤال مبني على جعل الاصول اللفظية على التقدير الثاني كالاصول

الشرعية وهو خطاء بين بحكم بناء العقلاء فافهم وتدبر نعم لابد في تمييز القرينة عن المجاز من
الدقة فانه لايخ عن غموض فكما يمكن في المثال المزبور ان يجعل اصالة الحقيقة في لفظ يرمي قرينة
على التجوز في لفظ اسد فكذلك يمكن العكس اذ ليس اصالة الحقيقة في كل منا خرحاكمة على اصالة
الحقيقة في كل متقدم كما ستبينه انشاء الله تعالى بل المدار في ذلك على شيء آخر نذكره انشاء الله تعالى في تعارض الاحوال
اللفظية وقد تكون غير لفظية وذلك كورود الامر عقيب الحظر او في مقام توهمه والشهرة في المجاز
المشهور مطلقا او في بعض اقسامه المشار اليه سابقا المختار عند بعض المحققين فان الاول قرينة ظنية
على كون المراد بالامر الرخصة والثاني قرينة على ارادة المعنى المجازي مطلقا عند ابي يوسف او في بعض اقسامه
عند ذلك المحقق والغرض هو التمثيل والا فقد عرفت الراي في المجاز المشهور وتعرفه انشاء الله تعالى في
الامر الوارد في مظنة الحظر ايضا ثم ان المقتضي لظهور اللفظ في المعنى المجازي قد يكون بحيث يعارض
الوضع الذي هو مقتضي الحمل على المعنى الحقيقي ويغلب عليه كالامثلة المزبورة على القول بها وقد
لايكون كذلك فيشترط في اقتضائه الحمل على المجاز قيام قرينة اخرى مانعة عن ارادة المعنى الحقيقي فيكون
قرينة معينة ومن هنا يعلم ان النسبة بين الصارفة والمعينة في خصوص المجازات عموم من وجه ومثاله
الشهرة في المجاز المشهور عند الاكثر القائلين بالتوقف فانها ليست بحيث تغلب على الوضع عندهم بان
تكون منشأ لظهور اللفظ في خلاف الموضوع له عند احتماله ولكنها صالحة للترجيح والتعيين بعد قيام
القرينة المانعة عن ارادة الحقيقة فلا يصار عن المجاز المشهور او عماده من المجازات التي شاعت في العرف
الى غيره بعد القطع بعدم ارادة الحقيقة فالامر الوارد في الادلة الشرعية بعد العلم بعدم كونه مستعملا
في الوجوب يتعين حمله على الندب وان لم يكن من المجاز المشهور الذي ذهب الاكثر فيه الى التوقف ومثل الشجاعة
فانها لاتصلح لصرف لفظ اسد عن معناه الحقيقي لكنها صالحة للترجيح والتعيين بعد قيام القرينة الصارفة
ولذا لايحمل اسد في الحمام على الرجل البخر مثلا مع عدم منافاة الكون في الحمام لارادة البخر فالمقتضي
لظهور اللفظ في المعنى المجازي قد يكون صارفة خاصة وقد يكون معينة كذلك فالحمام صارفة خاصة والشجاعة

معينة

معينة كذلك والمدار في الجميع على التبادر والظهور العرفي فان حصل عمل بمقتضاه سواء عارضه جهة
الوضع ام لا والدليل على جواز التعويل على الظهور في المجازات هو الدليل على حجية الظهور في الحقايق
التي تسمى بالاصول اللفظية كاصالة الحقيقة واصالة العموم ونحوهما من اجماع العلماء وبناء العقلاء
واستقرار سيرة اهل اللسان فان الغرض حيرورة اللفظ بملاحظة تلك القرينة من الظواهر
العرفية التي يعول العرف عليها فتكون حجة على ما تحقق في محله من حجية بناء العقلاء ولو كان ذلك في
العمل بالظنون ويمكن تفسير الاصل اللفظي بمعنى يشمل الحقايق والمجازات كلها كما لايخفى واما منشأ الظهور
والتبادر فلا يندرج تحت ضابط لخصوص الظواهر الشخصية بل لايعقل له حد ينحصر فيه نعم الظواهر النوعية
من المجازات في غاية القلة بحيث يمكن انكارها راسا ولذا اختلفوا في المجاز المشهور والامر الواقع عقيب
الحظر نعم الظاهر انه لا اشكال ولا خلاف في كون المجاز الشايع من الظواهر العرفية بعد تعذر الحمل على الحقيقة
كما مر وهذا ما يقولون ان الحقيقة اذا تعذرت فاقرب المجازات اذ المراد بالقريب هو القريب بحسب افهام السامعين
المسبب من كثرة الاستعمال لا القريب لاعتبار العقل وان كان منشأ كثرة الاستعمالات غالبا هو القرب
الاعتباري كما يفصح عن ذلك شيوع اسد يرمي في الشجاع دون البخر فان الاول اقرب من الاسد اعتبارا واما
ما ذكروه في البيان في مبحث الاستعارة من ان وجه الشبه لابد ان يكون من اظهر اوصاف المشبه والمشبه به
ليحصل به الانتقال من الثاني الى الاول فانما ارادوا به الاظهرية في نظر العرف دون الواقع ونظر العقل وبه
ينظهر انه لايجوز ترجيح تقدير جميع الاثار على تقدير المؤاخذة او الاثر الظاهر في حديث الرفع بملاحظة
كونه اقرب من الحقيقة اعتبارا لان ما يترتب عليه شيء من آثار الوجود اقرب بالمعدوم مما لايترتب عليه بعض الاثار
نعم قد يتسبب الظهور العرفي من غير كثرة الاستعمال كظهور قوله لا غيبة لفاسق مثلا في نفي الحرمة فان
منشأه ليس كثرة استعمال هذا التركيب في نفي الحرمة بل كون الحرمة في المنع اعني الغيبة من اظهر اوصافه وبالجملة
المناط هو الظهور العرفي سواء حصل من الشهرة او من القرب العقلي او من شيء آخر ومن اجل ان السادة المحققين من
جعل الاشتهار في مقابل الظهور والتبادر وقال ما حاصله ان المقتضي لتعيين المجاز مع تعذر الحقيقة امور ثلثة

احدها التبادر وجعل منه تعيين رايت اسدا في الحمام في الرجل الشجاع لان المتبادر منه ذلك وثانيها الاشتهار
قال وهو مقتضي للتعيين ولو لم يتبادر والثالث القرب من الحقيقة قال وانما يقتضي ذلك تعيين المعنى القريب
باعتبار كونه مظنة للاشتهار الى آخر ما ذكره وبما حققنا ظهر ما في هذا التحقيق لان المقتضي لتعيين المجاز
ليس سوى التبادر العرفي والاشتهار انما يكون مقتضيا للتعيين اذا كان سببا للتبادر والظهور العرفي لا مع
قطع النظر عنه والسر فيه ما ذكرنا من ان استكشاف المرادات منحصر في الظواهر العرفية فمع قطع النظر عن الظهور
العرفي لاعبرة بالشهرة كما لاعبرة بغيره من القرب ونحوه ثم ان الاقتصار على القرب ايضا لا وجه له لما عرفت من ان
الظهور والتبادر قد ينشأ من غير القرب ايضا فلا محصل لما ذكره من حصر المقتضي في الثلثة ومن المحققين من اورد
على قوله وانما يقتضي ذلك تعيين المعنى القريب باعتبار كونه مظنة للاشتهار بان القرب يعني تاكد الشباهة والمناسبة
بنفسه من مقتضيات الحمل على المعنى القريب سواء صار منشأ للاشتهار ام لا وبما ذكرنا تعرف ما فيه ايضا لان القرب
المعنوي ما لم يوجب الظهور والتبادر العرفي لا يعول عليه في تعيين المجاز وان اراد ثبوت الملازمة بينهما
بمعنى استلزام تاكد المناسبة والشباهة للتبادر فهو ايضا ممنوع كما اشرنا اليه في حديث الرفع فان الشيء المسلوب
الآثار اقرب بالمعدوم من المسلوب عنه بعض الاثر مع ان المتبادر من رفع الشيء عرفا ليس هو رفع جميع الآثار
بل انما يكون بعضها اذا كان الاثر المفقود اثرا ظاهرا لذلك الشيء المرفوع والحاصل ان المناط هو الظهور
العرفي من اي شيء حصل ولا عبرة بما عداه من تاكد المناسبة او الاشتهار وان كان التبادر في غير موردهما
موجودا والله العالم بديعة في تعارض الاصول اللفظية وما يجري مجراها من الاصول المستعملة في اثبات
الاوضاع ونفيها كاصالة عدم الاشتراك والنقل اذا توقف فهم المراد على استعمالها ويدخل فيه المبحث
المعروف بتعارض الاحوال لان المراد بهذه الاحوال امور يخالف كل واحد منها اصلا من الاصول اللفظية
كالاشتراك والنقل والتخصيص والمجاز والاضمار فمعارضة بعضها مع بعض يرجع الى تعارض الاصول
اللفظية وقد يعبر عنها بمسائل الدوران وانما افردوا التخصيص والاضمار مع انهما قسمان من المجاز
لاختصاصهما بمزايا ليست في ساير الاقسام كذا قيل والاظهر في وجه الافراد هو ان كون التخصيص خصوصا

المتصل

المتصل منه مجازا مختلف فيه والاضمار ايضا خارج عن حد المجاز المعروف في الحقيقة وانما يطلق
عليه المجاز في الاعراب توسعا فهو ضرب آخر غير المجاز المعروف المحدود في كلامهم وجملة اقسامها
الثنائية على ما ذكره في المنية وغيره عشرة وهو كذلك مع الاقتصار في المقام على توضيح الحال في معارضة
تلك الخمسة واما جميع اقسام تعارض الاحوال فهي على ما ذكره بعض المتاخرين احد وعشرون اذ من الاحوال
اللاحقة للفظ التقييد والنسخ فيزيد بعد اضافتهما الى تلك الخمسة احد عشر قسما آخر كما يظهر بالتامل
ولعل الوجه في اهمال من حصر الاقسام في العشرة هذين القسمين هو النظر الى البحث عنهما على وجه
الاستقلال اذ يعلم من باب حمل المطلق على المقيد ان التقييد ارجح من كل مخالف للظاهر ومن باب بناء
العام على الخاص ان النسخ مرجوح بالنسبة الى الكل وكيف كان فتنقيح الكلام في هذا البحث يحصل في
طي مراحل نظير البحث في تعارض الاخبار وغيرها من الامارات المعتبرة ومن هنا يعلم ان هذا البحث
انما هو بعد البناء على حجية الاصول اللفظية بالخصوص فلو بني على اعتبارها من جهة دليل الانسداد القاضي
باعتبار صفة الظن الفعلي الشخصي سقط البحث راسا الاولى في حكم تعارض الاحوال اللفظية مع عدم
المرجح الشخصي والنوعي او مع القول بعدم اعتبار الترجيح في المقام كما ذهب اليه غير واحد والثانية في
ذكر المرجحات النوعية اما المرجحات الشخصية التي تفيد الظن باحد الطرفين فعلا فهو باعتبار عدم انضباطها
لم تصلح لتعلق غرض الاصولي بذكرها في المقام والثالثة في الاعتماد على المرجح النوعي او الشخصي في المقام
وليعلم اولا ان محل الكلام ما اذا لم يكن الشك في بعض هذه الاحوال مسببا عن الشك في الآخر والا
فالاصل في الشك السببي مقدم على الاصل في المسبب كما يحقق ذلك في تعارض الاستصحابين والامر هنا
اولى واوضح لان الاصول اللفظية امارات ظنية ولا يعقل الظن بوجود المسبب مع الظن بعدم السبب والمفروض
حصول الظن من الاصل النافي للمسبب ومن هذا الباب دوران الامر بين تخصيص العام المتعقب بالضمير وبين
ارتكاب الاستخدام في الضمير بابقاء العام على حاله كما في آية والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء
وبعولتهن احق بردهن حيث ان حمل المطلقات على العموم يوجب الاستخدام في ضمير بعولتهن للاجماع على

علم الرجوع في جميع اقسام المطلقة فيدور الامر بين تخصيص العام مع بقاء الضمير على حقيقته
اعني المطابقة للمراد بالمرجع وبين ابقائه على العموم والتزام الاستخدام في الضمير لكن الشك في
الثاني اعني الاستخدام لما كان مسببا عن الشك في التخصيص فباصالة عدمه يثبت الاستخدام وان كان
التخصيص في نفسه ابعد من المجاز **المرحلة الاولى** في الاحوال المتكافئة وجملة القول فيه ان الاصول
اللفظية اذا تعارض بعضها مع بعض وتكافأ من حيث المرجحات المعتبرة احتمل فيه وجوه **احدها**
الحاقها بالاخبار المتعارضة المتكافئة في الحكم بالتخيير وهذا وان لم يخل من جابر الا انه يظهر من كلماتهم
في تعارض القراءات السبع مع اختلاف الحكم الشرعي باختلافها ان المشهور هنا هو التخيير وهو على
تقدير تواترها كما هو المشهور يرجع الى التخيير في تعارض الظواهر اللفظية ولكن يمكن تنزيل كلامهم
على القول بعدم التواتر فيخرج عما نحن فيه ويؤيده او يدل عليه قولهم بالتخيير بعد فقد المرجحات الغير
الراجعة الى الدلالة فافهم قال السيد المحقق الكاظمي في شرح الوافية لما كانت القراءات السبع المعتبرة
كلها قرآنا كانت اذا اختلفت اثنان منها في حكم بمنزلة خطابين متعارضين والضابط في ذلك عند
الاكثرين التخيير وذهب قوم من العامة الى التساقط والرجوع الى الاصل ثم لما كان ذلك مبنيا على تكافؤ
القراءات وانتفاء الترجيح وكان ذلك على اطلاقه محل نظر رجح العلامة القراءتين المذكورتين
لظهور المرجح بالسلامة مما استقبحه السنة الفصحاء على خلاف من الامالة والاشمام ونحوهما
فقد ظهر المستند عليه فيجب الاخذ بما تقتضيانه دون ما عداهما انتهى كلامه رفع مقامه واراد بالقراءتين
قراءة عاصم من طريق وقراءة حمزة وانت خبير بان السلامة من مثل الامالة والاشمام لا توجب الترجيح
مقام الاستدلال على الحكم بعد فرض كون القراءتين كليهما متواترتين والظاهر ان نظر العلامة في الترجيح
الى بعض ما يترتب على القرآن غير الاستدلال على الحكم من الاحكام الفرعية الثابتة له كالقراءة في
الصلوة وامثال ذلك وهو ترجيح في محله على تقدير كون الامالة مثلا من منافيات الفصاحة لان
الافصح من آيات القرآن اولى بترتب آثار القرآنية عليه ثم نعم لو بني على ان القراءات السبع مطلقا

او عند

او عند التعارض فيما يختلف فيه الحكم الشرعي غير متواترة وفي حكم المتواتر كان السلامة من مثل الامالة
مرجحة ولكن القول بالتخيير مع التكافؤ لم اجده لاحد في تعارض الاحوال المتكافئة **وثانيها** الحاقها
بالاصول العملية المتعارضة في الحكم بالتساقط مطلقا حتى في نفي الثالث وقد ينزل عليه ما سمعت عن
بعض العامة كما هو الظاهر مع احتمال ان يكون المراد التساقط فيما يتعارضان فيه لا في نفي الثالث ايضا
الذي يتفقان فيه **وثالثها** التوقف بمعنى فرض وجودهما كالعدم في جهة التعارض لا مطلقا فيرجع الى
الاصل الموافق لاحدهما دون المخالف وهذا هو الاقوى لان الاحتمال الاول وهو التخيير يحتاج الى
دليل من عقل او نقل والعقل لا يستقل به الا فيما لا مندوحة فيه كما اذا دار الامر بين المحذورين
والنقل ايضا لم يرد به الا ما قد يتخيل من دلالة الاخبار الواردة في الخبرين المتعارضين على التخيير
في كل امارتين او احتمالين متعارضين بالفحوى وهو كما ترى خصوصا مع احتمال كون العمل بالخبر
من باب السببية المحضة والتكليف النفسي فان التخيير ح مقتضى القاعدة كما في كل حكمين متزاحمين
فلا يمكن استحسانه الى ما نحن فيه لان الاصول اللفظية امارات عقلائية امضاها الشارع على ما
تجري عليه عند العرف والعقلاء وليس العمل بها من تعبد شرعي حتى يكون لذلك الاحتمال اعني السببية
المحضة فيها مجال ومما ذكرنا ظهر انه لو قلنا بالتخيير في تعارض الاصول العملية لم نقل به في المقام ايضا
لان العمل بالاصول حكم شرعي امكن فيه القول بالتخيير عند التعارض عملا بعموم دليله بقدر الامكان
كما ذهب اليه البعض بخلاف العمل بالاصول اللفظية فان العمل بها من جهة بناء العقلاء فالحوالة
فيها على العرف والنقل دون الدليل الشرعي فافهم واما الثاني اعني التساقط بقول مطلق كما في
الاصول الشرعية على ما هو الحق فيها فلان ذلك رجع الى طرح الدليلين من غير تعارض لان الامارة
الحاكية عن الملزوم حاكية عن اللازم ايضا ولذا لا يفرق في جواز التعويل عليها بين المداليل المطابقية
والالتزامية فيجب تصديق كل امارة في تمام مدلولها عرفا وشرعا ومقتضى ذلك تصديق الاصلين المتعارضين
في مدلوليهما الالتزاميين اعني نفي الثالث كما هو الشان في كل امارتين متعارضتين وليس تساقطهما

في المطابقة مانعا عن العمل بهما في الالتزام بخلاف الاصول العملية فانها تكاليف ظاهرية محضة ثبتت
من الادلة الشرعية وليس لها جهة كشف لا مطابقة ولا التزاما فاذا وقع بينهما التعارض انحصر الامر
في التخيير او التساقط راسا واما التساقط في الجملة بان يكونا حجتين في نفي الثالث فهو مما لا يقتضيه
دليل الاصل ولم يقل به احد كما حقق ذلك في محله نعم لا بد في ترجيح التساقط على التخيير من النظر والتامل
التام ولذا وقع جماعة من الفحول في الخطاء فرجحوا التخيير على التساقط وقد احتج عليهم في محله بالامر بيده
والمقصود هنا تزييف حسبان التساقط راسا ثم انه لا فرق فيما اخترناه من التوقف بين ان يكون التنافي بين
الاصلين عقليا كما في قولك اسد يرمي او باعتبار العلم الاجمالي بمخالفة احدهما للظاهر من دون تعيين كما اذا علمنا
اجمالا بمخالفة احد الخطابين للظاهر مع امكان العمل بهما على ظاهرهما عقلا فان الحكم في الجميع التوقف كما انه
لا فرق ايضا على التقدير الثاني وفاقا للاستاد دام ظله العالي في اصل البراءة بين ان يكون الاصلان المتعارضان
متعلقين بالاحكام العملية او كان احدهما كذلك والآخر متعلقا بالقصص ونحوها مما لا يترتب عليه حكم
عملي فلو علمنا اجمالا بمجازية احد الخطابين المتعلق احدهما بالاحكام والآخر بالقصص مثلا لم يعمل ايضا
بالخطاب المتعلق بالاحكام وقد يفرق بالفرق بين المقامين مثلا فلا يتوقف في الاول وايد بعيد في الثاني الا
الذي له مساس بالحكم الشرعي الحاقا له بسائر الاصول والامارات الشرعية كالاستصحاب واليد فان العلم
الاجمالي بمخالفة احدهما للواقع لا يؤثر الا اذا كان كل واحد منهما محلا لابتلاء المكلف وهو الذي يقتضيه
ما ذكره الاستاد العلامة دام ظله في رسالة الرجحية المطلقة في بعض تنبيهات مسئلة حجية الكتاب ولعل الاظهر
ما ذكره في اصل البراءة لان مدار الاصول اللفظية على الظنون ومع العلم الاجمالي بمخالفة احد الاصلين
للواقع لا يكون شيء منهما مفيدا للظن ولو كان احد المتعارضين غير مبتلى به اذ الابتلاء وعدمه انما
يختلف به الحكم الشرعي دون العرفي فنفي الامارات الشرعية التي ثبت اعتبارها تعبدا من الشارع يشترط
في الحكم بالتوقف بين متعارضيها ان يكون كل واحدة منها محلا لابتلاء المكلف فيحل اللحم الماخوذ من
يد مسلم مثلا ولو علم اجمالا بنجاسة بعض ما في الايادي المحصورة اذا كانت الايادي الاخرى غير يد الدافع

غير

غير مبتلى بها بخلاف الامارات التي يناط اعتبارها بالظن النوعي وثبت حجيتها من جهة كونها من الظنون
العقلائية فان تعارض بعضها مع بعض ولو باعتبار العلم الاجمالي منشئ للحكم بالتوقف مطلقا وسر الفرق
بين الامارتين ان التوقف في الامارات الشرعية المتعارضة مستند الى امتناع الحكم بحجية المتعارضين
معا للتناقض وحجية احدهما معينا لعدم الترجيح فلا ينسحب الى ما اذا كان هناك مرجح لاحدهما كعدم
الابتلاء بخلاف التوقف في الاصول اللفظية وسائر الامارات العقلائية فانه مستند الى انتفاء موضوع
الامارة ولو باعتبار زوال مناط الاعتبار اعني افادة الظن بالمعارضة وهو امر قهري يترتب على صفة
التعارض بالخاصية فلا يعقل الفرق من حيث كون احد المتعارضين موردا للابتلاء وعدمه وبعبارة
اخرى انه اذا لم يكن احد اطراف المعلوم بالاجمال مبتلى به لم يتحقق موضوع تعارض الاصول والامارات
الجعلية لان معنى تعارضها تعارض الحكمين والاحكام الشرعية بخلاف تعارض الامارات العرفية فان
التعارض بينها يتحقق وان لم يتعلق باحد الطرفين حكم شرعي او عرفي فان مركوب القاضي ومملوكه اذا كان
كل منهما في محل مخصوص حصل بينهما التكاذب والتعارض سواء ترتب على وجود القاضي في احد المحلين
مثلا حكم ام لا وقد يفصل ويقال ان الاصلين المتعارضين ان كان المخاطب بهما معا شخص واحد وجب
التوقف مطلقا وان كان شخصين فلا وجه لتوقف كل منهما في العمل بالخطاب المتوجه اليه لاجل العلم بكون
او كون الخطاب المتوجه الى صاحبه مجازا مثلا وهو تعسف والاقوى التوقف مطلقا بما ذكرنا وهو حسن
واحسن منه القول باعتبار الابتلاء والتسوية بين الامارات الشرعية كالبينة واليد وبين الاصول اللفظية
لان الامارات الشرعية اما امارات عقلائية امضاها الشارع فتكون كالاصول اللفظية واما امارات
جعلية احدثها الشارع طريقا الى موضوعات الاحكام وعلى التقديرين يكون حالها كحال الاصول اللفظية
في كونها امارات امضاها الشارع ولا يكون حالها كحال الاصول العملية التي ليست امارة بل حكما تعبديا
صرفا على ما تحقق في محله مع ان القول بالالحاق والتوقف مع علم كون احد المتعارضين مبتلى به يرجع
الى مقالة من يعتبر في العمل بالاصول اللفظية الظن الفعلي كما تقدم ويقول انه لو ذهب الظن من ظاهر دليل

باعتبار امارة غير معتبرة كالشهرة صار اللفظ مجملا اذ على تقدير كون احد الظاهرين غير متعلق
بالحكم الشرعي يكون ظاهرا غير معتبر لان ما لا يترتب عليه حكم لا يتعقل شمول دليل حجية الظواهر له
فيكون كالامارة الغير المعتبرة بل اراد الاستحالة عروض الحجية والاعتبار لمثل ذلك مع ان هذا القول قد ظهر
ضعفه مما قدمنا كما ظهر ايضا سقوط بحث تعارض الاحوال راسا على هذا القول اذ العبرة تكون بالظن
الفعلي الشخصي فلا يتحقق موضوع تعارض الامارتين فافهم والله الهادي المرحلة الثانية في ذكر بعض الامثلة
بعضها على بعض نوعا وكشف الحال عن هذا المقال فاسمع لبسط الكلام في مسائل الدوران المشار اليها الاولى
دوران الامر بين الاشتراك والنقل كما اذا علم بلوغ الاستعمال في المعنى المجازي الى مرتبة الوضع او علم بتعيين
اللفظ للمعنى الثاني تعيينا او وضعا وشك في بقاء المعنى الاول حتى يكون مشتركا او هجره حتى يكون منقولا ومثال
ذلك على ما ذكروه قوله عم الطواف بالبيت صلوة فدوران امر الصلوة بين ان تكون مشتركة بين المعنى اللغوي
والشرعي فيكون الحديث مجملا وبين ان يكون منقولا الى المعنى الشرعي فيكون دليلا على اعتبار الوضوء في
الطواف لكونه من اظهر اوصاف المشبه به وقد اختلف في تقديم الاشتراك او النقل والاكثر على ان الثاني
على الثاني وان كان ظاهر المنية انه قول الرازي والعلامة في النهاية خاصة ومنشا اختلافهم الاختلاف
في قلة مفاسد كل من الاشتراك والنقل وكثرته فاحتج الاولون بان مفاسد النقل اقل من مفاسد الاشتراك
لان المنقول محمول على المعنى الثاني اذا كان مجردا عن القرينة بخلاف المشترك فانه اذا تجرد عنها كان مجملا
فيكون فائدة النقل اكثر فيكون اولى من الاشتراك واحتج الآخرون بان محاسن الاشتراك اكثر لكونه
اكثر واغلب فان اكثريته دليل على احسنيته واولويته ولم يتمسك احد من الفريقين بالاصول
الجارية في اثبات المرام مع انها خير ما يعول عليه في امثال المقام وعليه ديدنهم في ساير مباحث الالفاظ ولعل
نظرهم الى ان الاولوية والرجحان هو المحكم في المقام لا انه ظن اجتهادي بالنسبة الى ما تقتضيه الاصول
العدمية ثم ان ظاهر كلماتهم في المقام لا يكاد يفهم بظاهره فان قلة مفاسد النقل او مفاسد
الاشتراك اي ربط له بالترجيح والحكم بان لفظ الصلوة مثلا منقولة او مشتركة وان حكم الله في

الطواف

الطواف اعتبار الوضوء باعتبار كون النقل امرا حسنا ذا مزية كاملة وما يقال في تقريب هذه المرجحات
من المدعى من ان صاحب المزية الكاملة اولى بارادة المتكلم خصوصا الفصيح والحكيم فيحصل الظن بالمراد
فهو على تقدير صحته مع انك ستعرف ما فيه لا مساس له بما نحن فيه ايضا لان ذلك انما يتم فيما اذا دار الامر
بين اختيار الراجح او المرجوح في حق فاعل مختار حكيم والنقل والاشتراك ليس الدوران بينهما من
هذا الباب كما لا يخفى على من تامل نعم لو قيل بان صاحب المزية الكاملة اولى في فعل الواضع واختياره
كان له مناسبة بالمقام لكن كثرة الاشتراك الخ لا تدل على رجحانه على النقل لان النقل ليس من فعل
الواضع حتى يستدل من كثرة الاشتراك على ان النقل مرجوح عنده بالنسبة الى الاشتراك كما نبه على
ذلك في المنية ونعم ما نبه ثم ان فيما ذكروه في المقام بحثين آخرين احدهما ان دوران الامر بين الاشتراك
والنقل فيما صوروه بعيد عما هو المعتاد المتعارف لان اللفظ في اللغة اذا كان موضوعا لمعنى ثم عين
او تعين لمعنى آخر فذلك يستلزم كونه مجازا في الاول كما او ما نا اليه في غير موضع حيث ذرذنا على من
زعم ان اللفظ بسبب كثرة الاستعمال في المعنى المجازي ربما يبلغ الى درجة الاشتراك التحقيقي بينه وبين
المعنى الاول وقلنا انه لو لم يكن مستحيلا عقلا في النقل التعيني فلا اقل من بعده عادة وعدم وجوده
في اللغات جدا وهذا تحقيق لم اجد مصرحا به فيما عثرت به من الكلمات في المسائل السابقة الا ان ظفرت
هنا بكلام للمحقق الكاظمي في المحصول صريح فيما ادعينا قال وكان ينبغي ان يكون الرجحان للاول اعني
الاشتراك لاصالة عدم الهجر لكن حدوث المعنى الآخر ان كان في العرف العام وما كان يكون بالتجوز و
الاشتهار حتى هجر الاول ويختص بالثاني فاستلزامه للنقل ظاهر وان كان باصطلاح خاص من شرع
او غيره فلا معنى لصيرورته حقيقة في المعنى الثاني عندهم الا تخصيصه به حتى اذا استعملوه في الاول
كان مجازا وانما يتصور الاشتراك من واضعين ابتداء او واضع واحد بوضعين كما لا يخفى انتهى كلامه زيد
اكرامه ويدل على ما قلناه اطباقهم في مسئلة الحقيقة الشرعية على وجوب حمل الحقائق الشرعية على
معانيها الجديدة وان ثمرة البحث في المسئلة ومع امكان اجتماع الوضع الجديد مع الوضع القديم حتى يكون

اللفظ مشتركا بينهما لا وجه للحمل المزبور بقول مطلق بل لا بد من التفصيل بين بقاء الوضع الاول فعدم
الحمل وهجره فالحمل نعم لو كان المراد بالاشتراك في المقام الارتجال مع ما ذكروه من دوران الامر بينه وبين
النقل لان المرتجل قسم من المشترك باتفاق المحققين كلا او جلا فهو حقيقة في المعنى الثاني بالوضع الطاري
مع بقاء الوضع الاول وعدم هجره ولعله المراد في المقام فتفطن مع ان ما ذكره قد علم من استلزام احداث
الاصطلاح الاختصاص بالثاني حتى اذا استعملوه في الاول كان مجازا منا فيما هو المتفق عليه عند المحققين
كما سيأتي من ان النحوي لو استعمل لفظ الفعل في الحدث مثلا كان حقيقة الا ان يكون ذلك لاجل ان في عدم اشتراك
لفظ الفعل عند النحوي بين الحدث والمقترن باحد الازمنة لان استعمال النحوي لفظ الفعل في الحدث
يجوز ان يكون حقيقة ايضا على تقدير عدم الاشتراك بان استعمله في الحدث تبعا للغوي كاستعمال
العرب لفظا اعجميا في معناه العجمي تبعا لهم فانه حقيقة مع كون اللفظ عند العرب من المهملات واما
ما استدل به على الملازمة بين احداث الاصطلاح الجديد والهجر انتصارا للسيد من الاتفاق على وجوب
حمل الحقائق الشرعية على معانيها الشرعية فيرد عليه ان هذا لا ينافي بقاء المعنى اللغوي ايضا لان شرط
الحمل على المعنى الشرعي بناء على ثبوت الحقيقة الشرعية ان يكون المخاطب من المتشرعة وكون المخاطب كذلك قرينة
معينة على ارادة المعنى الشرعي على تقدير الاشتراك فلا دلالة في الحمل المزبور على استلزام الوضع الجديد
لهجر المعنى الاول فافهم والثاني ما نبه عليه المحقق الكاظمي وهي المناقشة في المثال المذكور اعني لفظ الصلوة
فانها باتفاق المثبتين والنافين للحقيقة الشرعية ليست مشتركة بين المعنى اللغوي والشرعي بل اما مجاز في
المعنى اللغوي او في المعنى الشرعي وكيف كان فنحن نفصل الكلام ونوضح المقام ونقول ان الدوران بين
الاشتراك بالمعنى الاعم الشامل للارتجال وبين النقل يتصور في فروض منها الفرض المشار اليه وهو ان يكون
اللفظ حقيقة في الصدر الاول في معنى ثم عرض له في العرف العام او الخاص وضع آخر لمعنى غير ذلك المعنى وشك
في بقاء الوضع الاول حتى يكون مشتركا بينهما وهجره فيكون منقولا والحق في هذه الصورة تقديم النقل في هذا
الفرض بالنسبة الى الاشتراك ولذا قل المرتجل فلا يلحق فيجب الحاقه بالمعدوم كما ان المنقول بالنسبة

الى المشترك في غير هذا الفرض كذلك ومن ذلك يظهر انه لا ينهض اصالة عدم الهجر في المقام اعني اصالة بقاء
الوضع الاول في ترجيح الاشتراك على النقل لان الظن الحاصل من الغلبة حاكم عليه وكذا لا ينفع غلبة الاشتراك
نوعا لان ما ادعينا من الغلبة غلبة شخصية نعم يبقى الكلام في اعتبار الظن الحاصل من الغلبة وسيأتي الكلام
فيه ان شاء الله تعالى وفصل بعض المحققين في هذا الفرض بين ما اذا كان حدوث المعنى الثاني في عرف غير عرف
الاول او عند ذلك العرف فاختار في الاول ترجيح النقل وفي الثاني ترجيح الاشتراك استنادا في الموضعين الى
الغلبة ويظهر مما حكينا عن المحقق الكاظمي ضعف هذا التفصيل كيف وقد صرحوا بان اللفظ يحمل على اصطلاح
لافظه وهذا مبني على كون احداث الاصطلاح ناسخا لسائر الاصطلاحات في ذلك اللفظ فكيف يكون
مشتركا بين الاصطلاحين ومنها الدوران بين الاشتراك في اللغة والنقل الى المعنى العرفي وذلك انما
يكون اذا كان المعنى الاول مهجورا قطعا وشك في انه كان مشتركا فهجر احد المعنيين او كان متحد المعنى فنقل
الى المعنى العرفي والغالب في هذا الفرض ايضا النقل لانه وان كان قليلا الا ان هجر احد معنيي المشترك اقل
لكن هذه الغلبة ليست بالغة حد الغلبة المعتبرة وليست مما يفيد الظن مطلقا او الظن الذي يصح التعويل
عليه فالمرجع فيه هو الاصل ومقتضاه ترجيح النقل لاصالة تاخر الحادث لكن الثمرة العملية بينهما غير ظاهر
ولذا لم يتعرض لهذا الفرض سوى بعض المحققين نعم تظهر الثمرة على القول بالتوقف في تعارض العرف
واللغة او القول بتقديم اللغة او مع معلومية تاريخ الوضع العرفي والاستعمال فافهم ومنها
الدوران بين اشتراك اللفظ بين المعنيين العرفيين وبين كونه منقولا اليهما من معنى ثالث آخر مناسب
لهما استعمل فيه لغة فمقتضى اصالة تاخر الحادث اعني الوضعين ترجيح النقل على الاشتراك ومقتضى
اصالة عدم الوضع لذلك المعنى الثالث الحكم بالاشتراك في اللغة فيتعارضان وتبقى اصالة عدم
تغير حال اللفظ في اللغة مرجحا للاشتراك هذه خلاصة ما حققه بعض المحققين وفيه ان اصالة
تاخر الحادث كما تعارض اصالة عدم الوضع لذلك المعنى الثالث كذلك تعارض اصالة عدم تغير الحالة
فلا وجه لجعل المعارضة بين الاولين وابقاء الثاني سليما عن المعارض وان اراد انه يعاضد اصالة

علم الوضع لذلك المعنى فمع انه خلاف ظاهر كلامه مدفوع اولا بان جعله مؤيدا او معاضدا لاصالة
العدم ليس باولى من العكس وثانيا بان الاصول ليست مما يعاضد بعضها بعضا كسائر الامارات
الاجتهادية وان زعمه غير واحد على خلاف التحقيق المحقق في محله الا ان يق ان عدم التعاضد على
القول به كما هو الحق مخصوص بالاصول الشرعية فلا يجري في الاصول اللفظية التي هي امارات ظنية
اجتهادية وثالثا ان تغير الحالة وعدمه من توابع الوضع الثالث المشكوك فيه وقد حققنا في موضعه
ان الاصول في التوابع لا تجامع الاصل في المتبوع ومن ذلك سقوط الايراد عليه قدس سره راسا
لان جعل المرجع اصالة عدم تغير حال اللفظ بعد ابتلاء الاصل الحاكم اعني اصالة عدم الوضع بالمعارض
التي هي اصالة تاخر الحادث الذي موافق للقاعدة لان الاصل في التابع انما لا يجري على تقدير سلامة الاصل
في المتبوع عن المعارض واما على تقدير الابتلاء فهو جار معتبر كما حققناه في محله والتحقيق في المسئلة
ان اصالة عدم الوضع لذلك المعنى الثالث حاكم على اصالة تاخر الحادث المشار اليها لان الشك في تاخر
الوضعين ونقدمها مسبب عن الشك في ثبوت الوضع لذلك المعنى الثالث المناسب كما يظهر بالتامل
فقضية الاصل في المقام ترجيح الاشتراك اللغوي الا ان اغلبية متحد المعنى بالنسبة الى المشترك في اللغة
حاكم على الاصل المزبور الا ان يق ان متحد المعنى وان كان اكثر واغلب من متكثره في اللغة الا ان المنقول
من معنى الى معنيين اقل وانذر من المشترك اللغوي لان المنقولات العرفية ليس شيء منها كذلك فيظن
بكون اللفظ مشتركا بين المعنيين لغة فيتطابق الاصل والغلبة في ترجيح الاشتراك اللغوي بين المعنيين
على النقل من ذلك المعنى الثالث اليهما عرفا فافهم والكلام في الثمرة ما مر في الفرض المتقدم وهنا فروض اخر
للدوران بين النقل والاشتراك يعرف حكمها بالمقايسة الى ما ذكرنا ولا فرق في جميع ما ذكرنا بين ان يكون
في لفظ واحد او لفظين في خطاب او خطابين وامثلة الجميع غير خفية المسئلة الثانية الدوران بين الاشتراك
والتخصيص وقد ذكروا ان التخصيص اولى من الاشتراك واستدلوا عليه بما يرجع الى ان التخصيص افيد
من المجاز الذي هو افيد من الاشتراك فيكون اولى لان الخير من الخير من شيء خير من ذلك الشيء بالضرورة

وهذا الاستدلال ايضا مبني على ملاحظة المزايا والمصالح والمفاسد وقد عرفت انه في المقام لا يجدي
شيئا بل المرجع في امثال المقام اما الاصول او الغلبة لا بمعنى انهما حجتان قد ثبت اعتبارهما دون
الرجحانات الناشئة من ملاحظة المصالح والمفاسد بل بمعنى عدم مساس تلك الملاحظة بالمقام وعدم
صلاحيتها لتغليب احد الجانبين على الاخر واستعمال الجزئي المشكوك فيه فنقول قضية الاصل هنا
التوقف لان كلا من الاشتراك والتخصيص مخالف للاصل الا ان يرجح الاشتراك بان التخصيص اكثر
حوادث من الاشتراك لانهما وان تساويا في الاحتياج الى القرينة وملاحظتها وسائر ما يتفرع على
وجود القرينة الا ان التخصيص قسم من المجاز وهو يستدعي وجود امر زائد على دواعي الكلام في نفس المتكلم
والاصل عدمه وفيه انه معارض باصالة عدم الوضع فافهم واما الغلبة فهي في جانب التخصيص لانه اكثر
دورانا في لسان العرب فيكون ارجح وقد مثل له بمثالين احدهما قوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم من
النساء وذلك ان النكاح ان كان حقيقة في العقد خاصة فمقتضى ذلك الحمل عليه والتزام التخصيص
باخراج المعقود عليها من دون وطي وان كان مشتركا بين العقد والوطي كانت الاية في المعقودة
المجردة عن الوطي مجملة كذا قالوا وفيه ان الواجب على فرض الاشتراك الحمل على المعنى الذي لا يلزم منه تخصيص
وهو الوطي لان المشترك اذا كان احد معنييه مستلزما للتخصيص ونحوه من الامور المخالفة للاصل تعين
الاخر فافهم والثاني قول القائل جمع الامير الصاغة اذا اريد به صاغة البلد وشك في انه حقيقة
في العموم وصار مخصصا في المثال او انه مشترك بين العام والخاص اقول وفي كلا المثالين نظر اما
الاول فلان النكاح لغة حقيقة في الوطي خاصة وشرعا في العقد فاين احتمال الاشتراك ولو احتمل بقاء
الوضع مع صيرورته حقيقة شرعية كانت الاية من باب الدوران بين الاشتراك والنقل ولو منع
صيرورته حقيقة شرعية في العقد لم يلزم شيء من الاشتراك والتخصيص وعلى التقادير فالاية ليست
من امثلة الدوران بين الاشتراك والنقل هكذا ذكره بعض السادة المحققين مع تهذيب وتحرير وزيادة
ويمكن دفع النظر بانا نختار الاحتمال الثاني اعني كون احتمال الاشتراك من جهة احتمال بقاء الوضع

قوله فهذا من باب الدوران بين الاشتراك والنقل فيه ان الدوران بين الاشتراك والنقل لا ينافي
الدوران بين الاشتراك والتخصيص وايضا اذا كان الحمل على المعنى المنقول اليه مستلزما للتخصيص
المقصود من التمثيل بالاية الاشارة الى صورة الدوران فيما يترتب عليه ثمرة عملية وهو يحصل سواء
اجتمع مع هذا الدوران دوران اخر ام لا لكن يردح انه لا ينبغي ان يحكم فيه بترجيح التخصيص لان
رجحان التخصيص في نفسه على الاشتراك لا ينافي رجحان الاشتراك عليه لخصوصية كما في المقام لان
التخصيص المبني على النقل حاله كحال النقل فمن يقدم الاشتراك على النقل يلزمه تقديم الاشتراك على مثل
هذا التخصيص وايضا ان في التزام التخصيص ح التزاما بمخالفة الاصل مرتين لان كلا من التخصيص والنقل
مخالف للاصل بخلاف الالتزام بالاشتراك وفيه ان ترجيح التخصيص ح اولى لتعاضد الغلبتين غلبة
النقل بالنسبة الى مثل هذا الاشتراك وغلبة التخصيص فافهم فالمثال من امثلة صرف الدوران لا
من امثلة ما يقدم فيه التخصيص على الاشتراك لرجحانه فافهم واما الثاني فلانه مما لا يترتب فيه على
شيء من ترجيح الاشتراك والتخصيص ثمرة عملية كما لا يخفى فالترجيح فيه غير معقول نعم لو دار
الامر بينهما في خطابين كان موردا لظهور الثمرة مثل ما لو قال المولى اكرم العلماء ثم قال لا تكرم زيدا
واحتمل اشتراك زيد بين شخص عالم وشخص جاهل واختصاصه بخصوص العالم فان رجحنا التخصيص
لم يجب اكرام ذلك العالم وان رجحنا الاشتراك وجب لاحتمال ما احتمل كونه مخصصا للاشتراك
لكن قد يوضح بان اصالة العموم دليل اجتهادي بالنسبة الى اصالة عدم الاشتراك فيكون حاكما
عليه ومقتضاه الحكم بالاشتراك فان قلت ان رجحان التخصيص انما ثبت باعتبار الغلبة لا باصالة
عدم الاشتراك حتى ينفع سقوطه في المقام ومرجع الترجيح بالغلبة الى ان اصالة العموم اذا استلزم
العمل بها الاشتراك النادر سقط عن الاعتبار لغلبة التخصيص وندرة الاشتراك لا لتقديم اصالة
عدم الاشتراك فلا وجه لترجيح الاشتراك على التخصيص في المثال ومن هنا يظهر ان ترجيح التخصيص
على الاشتراك كما عليه المشهور منزل اطلاقه على ما لا يلزم فيه من الترجيح طرح اصالة العموم في عام

محقق موجود قلت ان اصالة العموم في حد ذاته من الاصول المعتبرة وان كان ضعيفا لغلبة التخصيص
لكن الضعف ليس الى مرتبة تسقطها عن الاعتبار ولذا يعمل بها بعد الفحص عن المخصص مع غلبة
تخصيص العمومات فاذا كان في نفسه معتبرا فلا شيء عند استلزامه للاشتراك يوجب سقوطه عن
الاعتبار فلا وجه لتقديم التخصيص على الاشتراك فان قلت المرجع في باب التعارض هي الغلبة لانها
حاكمة على الاصول ولذا قدم النقل على الاشتراك في المسئلة الاولى مع كون النقل على خلاف الاصل
ولا منافاة بين عدم اعتبار الغلبة في غير التعارض وبين اعتبارها فيه قلت قد تقدم في غير موضع
ان الغلبة ليست مما يعول عليها في مقابل اصالة الحقيقة ولذا اوجبنا التوقف في مجازات المشهورة دون
المطلقات التي غلبت في بعض افرادها والغلبة في المقام بعد فرض سلامة اصالة العموم عن المعارض
كما قررنا تصادم اصالة العموم كما في العمومات الابتدائية التي ليس التخصيص فيها طرفا للعلم الاجمالي
فلا تصلح مرجحا للتخصيص لان مرجع الترجيح بها هنا الى ترك اليد عن اصل الحقيقة وجعلها قرينة صارفة
فلا بد من البناء على العام اما مع الالتزام بالاشتراك لكونه دليلا عليه في المفروض او مع عدم الالتزام
على اظهر الوجهين عملا باصالة العموم واصالة عدم الاشتراك كليهما لعدم استلزام العمل بهما مخالفة
قطعية عملية كما يظهر بالتامل اللهم الا ان يق ان الشك في التخصيص في المثال مسبب عن الشك في
الاشتراك والاصل في الشك السببي حاكم على كل اصل او امارة تجري في الشك المسببي ولذا لا يلتفت
الى اصالة عدم طرو سبب الحل مع الشك في قابلية المرئة للنكاح او الحيوان للتذكية نظرا الى اصالة
الحل عند الشك فيه بناء على جريان اصالة الاباحة في اثبات الاباحة الشانية ايضا مع ان الامر في الاصول
الغير الشرعية اظهر لان اعتبارها انما هو لاجل افادتها الظن ومع الظن بالسبب وجودا او عدما
لا مجال للظن بالمسبب جدا هذا والتحقيق ان الشك في التخصيص في المثال المزبور ليس مسببا عن الشك في
اشتراك زيد كما ستعرف فيجب الحمل باصالة العموم لعدم العلم بالمخصص ولو تعبدنا بمقتضى ذلك في
الحكم باشتراك لفظ زيد بدلالة اصالة الحقيقة التي هي من الامارات الاجتهادية فتكون حاكمة على اصالة

عدم الاشتراك وشبهته لما لا ان اعتبار الظنون النوعية في اللوازم البعيدة عند العقلاء دون
خوط الفساد فتدبر فالاظهر في المثال المعروض تقديم التخصيص على الاشتراك ايضا لما ذكرنا لا للغلبة
ومن امثلة الباب الآية المشار اليها اذا احتمل كون النكاح مشتركا بين العقد والوطي لغة لا عرفا او
شرعا والترجيح هنا ايضا للتخصيص للغلبة مع عدم نهوض اصالة العموم فيه باثبات الاشتراك لان
الفرض انه لا عموم هنا حتى يعمل به على تقدير الاشتراك فالامر فيه دائر بين التخصيص والاشتراك من دون
اصالة العموم كما لا يخفى بل الظ ان الشك في التخصيص هنا مسبب عن الشك في الاشتراك فباصالة
عدم الاشتراك يثبت التخصيص نعم لو دار الامر بينهما في خطابين لاجل العلم الاجمالي باحدهما لا
لاجل كون الشك في احدهما مسببا عن الشك في الآخر مثلا اذا علمنا اجمالا باشتراك بعض الفاظ
دليل او تخصيص دليل آخر انحصر ترجيح التخصيص بالغلبة وفيه ان الشك في التخصيص مسبب عن الشك في
امر زايد عن غرض التفهيم لان التخصيص قسم من المجاز والمجاز يحتاج الى الغرض الزايد عن غرض الافادة فالمرجع
هو اصالة عدم ذلك الامر الزائد وليس الشك فيه مسببا عن الشك في الاشتراك كما لا يخفى على المتدبر
فتدبر فالتحقيق في المثال المزبور العمل باصالة العموم لعدم العلم بالمخصص وعلى هذه الوتيرة يجب المشي
في جميع صور تعارض المجاز بالمعنى الاعم مع الاشتراك او النقل فيقال ان اصالة عدم الاشتراك يعارضها
اصالة عدم الغرض الداعي الى التجوز وليس الشك في احدهما مسببا عن الشك في الآخر كما يظهر فيتعارضان
ويتساقطان فيرجع الى الغلبة وقد سلك بعض المحققين في المسئلة الآتية اعني الدوران بين الاشتراك
والمجاز مسلكا آخر وهو ان اصالة عدم الوضع يتفرع عليه مؤنة المجاز من نصب القرينة وملا
وملاحظة العلاقة والوضع وغيرها مما هو لازم في المجاز بخلاف اصالة عدم هذه الامور فانها لا
يتفرع عليها عدم الوضع والاشتراك الا على التعويل على الاصول المثبتة ومما ذكرنا يظهر ما فيه
مع ان الاصل في امثال المقام اعتباره مبني على الظن باعترافه وعلى تقديره يتفرع على الاصل جميع
اللوازم والمقارنات والفرق بينهما بان الاصل انما يثبت اللوازم دون المقارنات ساقط عنده جهة

الاعتبار

الاعتبار كما حققناه في محله فافهم والله الهادي **المسئلة الثالثة** الدوران بين الاشتراك والمجاز لصور تان
لان الدوران بينهما قد يكون مع ملاحظة الاستعمال واخرى بدونها ولا خلاف ولا اشكال في ترجيح المجاز
على الاشتراك في الاولى ولعله اجماعي نقلا وتحصيلا بل صرح غير واحد بخروجه عن مسئلة الدوران بين
المجاز والاشتراك وقد اتعب بعض افاضل المتاخرين في اكثار اقامة الدليل عليه حتى استدل عليه بالعقل
والاجماع والسيرة والاخبار الصحاح وانت تعرف كما قدمنا غير مرة ان الاستناد في هذه المباحث الى
الادلة الشرعية غير مناسب او غير صحيح للقطع بعدم كون ترجيح المجاز على الاشتراك مثلا عن تعبد شرعي
فالمستند فيه ليس سوى بناء العقلاء على التعويل باصالة عدم الوضع مع سلامته عن المعارض كما اسلفنا
الكلام فيه عند البحث عن شبهات الوضع واما الصورة الثانية فهي التي اختلف فيها على خمسة اقوال الاول
تقديم المجاز مطلقا الثاني تقديم الاشتراك كذلك الثالث التفصيل بين ما اذا كانت العلاقة بين المشكوك فيه
وبين المعنى الآخر المعلوم ثبوت الوضع له موجودا فالمجاز والا فالاشتراك والرابع التوقف مطلقا
والخامس التفصيل بين صورة وجود العلاقة فالمجاز والا فالتوقف ونقل عن بعض دعوى اختصاص
محل النزاع بما اذا علم كون اللفظ حقيقة في احد المعنيين اللذين وجد استعمال اللفظ فيهما وشك
في الآخر واما مع الشك في ثبوت الوضع لهما معا فالحكم فيه الاشتراك باتفاق السيد والشيخ والقوم
كلا وعلى اي حال فقد ظهر ما عندنا في البحث عن علائم الوضع وفي ان الاصل في الاستعمال الحقيقة
وفي المسئلة السابقة فارجع وتامل **الرابعة** الدوران بين الاشتراك والاضمار ومثل له امثلة منها
في الاثمار قوله عم في خمس من الابل شاة فان كلمة في ان كانت مشتركة بين الظرفية والسببية كما عن
الكوفيين صارت الرواية مجملة من حيث دوران الواجب في زكوة الابل بين مقدار الشاة او نفسها الا
ان الرواية ح دليل على وجوب اعطاء الشاة كما صرح به بعض المحققين الا ان ينظر فيما اشرنا اليه
آنفا من ان المشترك مع استلزام احد معنييه للمجاز وهو هنا الظرفية يجب حمله على الآخر لان اصالة عدم
الاضمار بمنزلة القرينة فيجب حملها في المثال على السببية وهو جيد وان كانت مجازا في السببية كما

عن البصريين تعين الاضمار ويحكم بان المدار مقدار الشاة وربما نوقش في هذا التمثيل بان المتبادر
من كلمة في الظرفية فتكون مجازا في السببية فلا احتمال للاشتراك هنا وهو سهل لان مسائل الدوران
انما تنفع الشاك الجاهل لا العالم ومن عنده الدليل على احد الطرفين فافهم وقد اختلف في المقام فالعلامة ره في يب الاضمار اولى من الاشتراك لاختصاص الاجمال ببعض الصور في الاضمار وعمومه
في الاشتراك وقد عرفت ما في هذا النحو من الاستدلال على الترجيح مضافا الى عدم تماميته في نفسه لان
الاضمار ايض اذا فقد قرينة تعين المضمر من عقل او نقل او حال او مقال كان ايض مجملا كما ان المشترك
اذا تعين احد معانيه بقرائن الاحوال لم يحتج في الافادة الى نصب قرينة فالصواب ايضا المراجعة الى ما
هو المرجع في الباب كما اشرنا من الاصل والغلبة وذكر قدس سره في القوانين ان كلا من الاشتراك و
الاضمار خلاف الاصل لان الاصل عدم الاشتراك وعدم الاضمار وربما يشكل في الاخير بان الاضمار
ليس عبارة عن سقط شيء وحذف امر مذكور حتى يكون مخالفا للاصل بل هو امر عدمي مطابق للاصل
ويمكن توجيهه بما قدمنا في غير موضع من ان المجاز مطلقا خصوصا الاضمار يستدعي دواعي زائدة على
غرض التفهيم والاصل عدمها او بان قاعدة التحاور عرفا تقتضي تعبير كل معنى من المعاني المقصودة
بلفظ دال عليه فالمقتضي للذكر في مورد الاضمار موجود فارتكاب الاضمار يكون مخالفا للاصل
وعلى الاول يكون الاصل المذكور بمعنى اصل العدم وعلى الثاني يكون بمعنى القاعدة لكن لا يبعد ان يق
ان الشك في الاضمار هنا مسبب عن الشك في الاشتراك فباصالة عدم الاشتراك يتعين الاضمار ويدفعه
ما نبهنا عليه في نظائره من ان الشك في الاضمار انما هو مسبب عن الشك في الغرض الداعي اليه و
اصالة عدمه ليس مسببا عن الشك في الاشتراك كما لا يخفى فيتعين العمل باصالة عدم الاضمار لانها
من الاصول اللفظية الاجتهادية الحاكمة على اصالة عدم الاشتراك كما تقدم فلا وجه للتوقف في
ترجيح الاشتراك على الاضمار **الخامسة** الدوران بين النقل والتخصيص كالالفاظ التي ادعي فيها الحقيقة
الشرعية فانها على تقدير بقائها على اوضاعها اللغوية كما يقوله الباقلاني يلزم فيها ارتكاب

التخصيص

التخصيص او التقييد لعدم تعلق الاحكام الشرعية الا ببعض مصاديقها وهو الجامع للشرائط
عند الصحيحي واما على القول بصيرورتها حقايق شرعية في الافراد الصحيحة فلا يلزم التخصيص اصلا
وهذا الدوران انما هو لمن علم بفساد مذهب الاعمي وشك في حقية مذهب الباقلاني والصحيحي
ثمرة المسئلة هي ثمرة النزاع في مسئلة ان الفاظ العبادات موضوعة للصحيحة او الاعم كما لا يخفى فنقول
ان اصالة عدم التخصيص تعارض اصالة عدم النقل ويرجح التخصيص للغلبة مضافا الى ما في النقل
من اكثرية الحوادث بالنسبة الى التخصيص لو كان تخصيصا كما هو الشأن في الفاظ العبادات عند جماعة
السادسة الدوران بين النقل والمجاز والمجاز ارجح وفاقا للكل او الجل واستدل عليه بان النقل يحتاج
الى اتفاق اللسان وهو امر غير ثابت بخلاف المجاز فانه امر معهود ثابت وفيه ما لا يخفى فالصواب هو
ان الدوران بينهما ان كان في لفظ واحد كالالفاظ التي اختلف في كونها حقايق شرعية ومجاز المجاز
واضح اذا كان تعينيا مع كون الشك في كثرة الاستعمالات وقلتها بان كان القدر المعلوم من الاستعمالات
غير كاف في حصول النقل ولو كان مجردا عن القرينة المتصلة وشك فيما زاد على وجه يحصل به النقل
عادة لان اصالة عدم النقل واستصحاب بقاء المعنى الاولي مضافا الى اصالة عدم ما شك فيه من
الاستعمالات الزائدة سليمة عن المعارض كما لا يخفى واما لو كان الشك فيه من جهة الشك في تجرد
الاستعمالات المعلومة عن القرائن المتصلة بناء على اشتراط حصول التعين بالتجرد عن القرائن
المتصلة على اظهر الوجهين المذكورين في البحث عن الوضع مع استلزام تلك الاستعمالات لحصول النقل
عادة وقع التعارض بين اصالة عدم النقل واصالة عدم القرينة وذلك لانه على تقدير النقل يكون
جملة من الاستعمالات بلا قرينة بموجب العادة قطعا وهي الاستعمالات الصادرة بعد تحقق النقل
بحكم العادة فلو بني على النقل كان ارتكاب خلاف الاصل اعني وجود القرينة اقل ولو بني على عدم النقل
لزم الحكم بوجودها في جميع الاستعمالات فاصالة عدم النقل يعارضها اصالة قلة الحوادث وكذا
لو كان الشك في النقل التعيني فان اصالة عدمه يعارضها اصالة عدم القرينة ضرورة لا بدية

احد الامرين من الوضع او القرينة في الاستعمال فيتعارضان ويتساقطان وربما قيل بان اصالة عدم النقل
حاكمة ومزيلة لاصالة عدم القرينة بالتقريب الذي سبق في تعارض الاشتراك والمجاز وربما يجعل ذلك اعني
التحكيم في بناء العرف والاصحاب دليلا على البناء على عدم الوضع عند الشك في الاشتراك او النقل حتى ان
نفاة الحقيقة الشرعية تعلقوا في النفي باصالة عدم النقل ولم يكن المثبتون عليهم ذلك ولم يقل احد
قبالهم بان اصالة عدم النقل معارضة باصالة عدم القرينة بل تمسكوا في الخروج عن هذا الاصل بالادلة
التي اقاموها على ثبوت الحقيقة الشرعية وانت خبير لو كنت على ذكر بما قدمنا في دوران الامر بين الاشتراك و
التخصيص ونظائرها تعرف ما في كلام هذا القائل وظاهر كلماتهم كالايوافق ما ادعينا من التعارض والتساقط
كذلك لا يوافق ما ذكره من التحكيم لانهم يعولون على اصالة عدم الوضع والنقل بانين على سلامته من الاصل المعارض
ولو كان تحكيما مع ان تقديم المزيل على المزال ليس منقحا في كلماتهم بحيث امكن تنزيل بعض مقالاتهم في بعض المقامات
على ذلك والمتبع هو النظر والتامل في المقام والاخذ بما يؤدي ان اليه وقد يتوهم اعتضاد اصالة عدم النقل باصالة
بقاء الوضع الاول وهو غير جيد لانا ان نجوز نابقاء الوضع الاول لعند طرو النقل فلا اعتضاد كما لا يخفى وان
منعنا ذلك كما تقدم انه المختار فالشك في بقاء الاول مسبب عن الشك في حدوث الوضع الثاني ومع جريان
الاصل في السبب لا يجري في المسبب هذا وان كان الدوران في لفظين فقد ذكر بعض الاساطين من السادة ان
الرجحان ايضا للمجاز للغلبة فلا يصار الى النادر المبني على هجر المعنى الاول اقول اذا كان الدوران في لفظين
من غير ان يكون بينهما تسبيب فالحق ما ذكره لما اشرنا من تساويهما من حيث مخالفة الاصول ورجحان المجاز للغلبة
وذلك كما اذا علمنا ان في احد الخطابين المتعلقين بموضوعين مختلفين مثل قوله اكرم زيدا ولا تكرم عمروا
مجازا او في الآخر منقولا واما اذا كان تسبيب فيأتي فيه ما قدمنا في المسائل السابقة من ان اصالة
الحقيقة دليل اجتهادي بالنسبة الى اصالة عدم النقل ومقتضى ذلك ثبوت النقل لكن الشك في
بقاء اصل الحقيقة مسبب عن الشك في النقل فباصالة عدم النقل يثبت المجاز لحكومة الاصل الجاري
في الشك السببي على الاصل او الامارة الجارية في المسبب على تامل ومنع سبقا في نظائره فلا حاجة

الى

الى التمسك بالغلبة وتظهر الثمرة في المرحلة الثالثة فان منعنا عن الترجيح بالغلبة في مسائل
الدوران كما ذهب اليه البعض نظرا الى عدم الدليل على اعتبارها في المقام كان الترجيح باعتبار
ما ذكرنا سليما عن المناقشة وكذا الكلام في المسائل السابقة ولاجل ذلك توجهنا الى قاعدة
التسبيب في هذه المسائل والله الهادي السابعة في الدوران بين النقل والاضمار ويظهر ما ذكرنا
ما هو الحال هنا وان الاضمار اولى لا لان اصالة عدم الاضمار لا يثبت وضعا للفظ بخلاف اصالة
عدم النقل فانه يثبت الاضمار كما قيل بل لما قدمنا من الغلبة وان الشك في الاضمار مسبب عن الشك
في النقل على الاشكال المذكور في غير موضع فاصالة عدم النقل هو المحكم دون اصالة عدم الاضمار
وقد جنح سيدنا الاجل في المفاتيح الى تقديم النقل مع الاعتراف بعدم العثور بقائله مدعيا غلبته
من الاضمار ولا شاهد لها ان لم يكن عليها نعم لا يبعد الحكم فيها بالتوقف لو نظرنا الى ذلك الاشكال
لان وجه الترجيح ح منحصر في الغلبة وليس شيء من النقل والاضمار اغلب من الآخر غلبة يصح تعويل
العقلاء عليها فالمدارج في ترجيح الاضمار كما هو المشهور على ملاحظة التسبيب المزبور وكون الشك
في الاضمار مسببا عن الشك في النقل لكن عرفت ما في هذا التسبيب من الاشكال فالتوقف اوجه مثاله
ذلك قوله تعالى وحرم الربا لان الربا ان كان منقولا الى العقد سلم الكلام عن الاضمار والا فلابد من
تقدير الاخذ لان نفس الربا وهي الزيادة لا تتصف بالحرمة لانها عبارة عن الزايد لا عن الازدياد
وهو كساير الاعيان في عدم الاتصاف بها وربما نوقش في هذا المثال بان الربا على تقدير بقائها
على المعنى الاول لم يلزم اضمار ايضا لان نسبة الاحكام الى الاعيان كقوله وحرم الميتة والدم مثلا حقيقة
ثانوية عرفية فالمثال من باب الدوران بين النقل الشرعي في لفظ الربا والعرفي في التركيب وفيه ما لا يخفى
لان ثبوت الحقيقة العرفية للمركب على وجه يكون منقولا عرفيا بمعزل عن الصواب نعم لو ادعى انه
حقيقة في ذلك لغة وعرفا بناء على ان وضع التركيب ليس الا للنسبة ومجاري النسبة بيد العرف
كما حققنا ذلك في مبحث الكناية في مثل انبت الربيع امكن وكان في المناقشة احسن الثامنة الدوران

بين التخصيص والمجاز مثاله قوله تعالى واقتلوا المشركين بعد الاتفاق على اختصاص الحكم بغير اهل
الذمة فقيل ان المشركين مستعملة فيمن عداهم مجازا وقيل انها مستعملة في معناها العام وخرج
اهل الذمة بالدليل قيل هذا على خلاف ما اشتهر فيهم من ان العام المخصص مجاز في الباقي والظاهر على ما
يستفاد من كلام له بعد ذلك ان المشركين على تقدير كون المراد به غير اهل الذمة ايضا عام مخصص كما
انه على تقدير كونه مستعملا في العموم مع استثناء اهل الذمة بالدليل ايضا فكل منهما لا ينفك عن التخصيص
ثم قال انه من باب الدوران بين الحقيقة الشرعية اي نقل المشركين في لسان الشرع الى غير اهل الذمة
كما هو الحق المتبادر وبين التخصيص قلت اذا استعمل العام في الخاص بطريق العهد فهذا مجاز قطعا
وليس بتخصيص في شيء وكذا لو استعمل في فرد او فردين لعلاقة الكل والجزء ولذا يجوز ان يراد بالعام
على احد هذين الوجهين فرد او فردان او ثلثة مع عدم جواز تخصيص الاكثر ومن جملتها الآية ان
الناس قد جمعوا لكم حيث ان المراد به خصوص نعيم بن مسعود فلا وجه للمناقشة المزبورة كما لا وجه لدعوى
الحقيقة الشرعية في المشركين نعم لا يترتب على ترجيح المجاز او التخصيص المزبورين ثمرة فلو مثل
بما اذا قال المولى اكرم العلماء ثم قال لا تكرم النحويين كان امثل وكيف كان فالمشهور تقديم ترجيح التخصيص
على المجاز مطلقا وذهب بعض افاضل المتاخرين الى التوقف في بعض صور المسئلة ونسب القول بالتوقف
مطلقا الى المحقق الخونساري وصاحب المعالم والوافية وظاهر ما حكي عن المحقق لا يساعد على التوقف في
جميع صور المسئلة بل في بعضها واما صاحب الوافية فقوله بالتوقف مبني على عدم تعويله على شيء من
المرجحات في المقام بقول مطلق وتوضيح الحال في المسئلة هو ان التخصيص قد يكون ابتدائيا وقد يكون
ثانويا والمجاز ايضا قد يكون في لفظ العام او في لفظ آخر في خطاب او خطابين وقد يضاف اليهما كونه
شايعا كالامر في الندب او غير شايع وليس بجيد لان الكلام هنا مع قطع النظر عن خصوصيات المجاز
والتخصيص ومن هنا يظهر ان تقسيم التخصيص الى قريب وبعيد ليس في محله ايضا ففي المسئلة صور منها
الدوران بين التخصيص الابتدائي وبين المجاز في لفظ واحد سواء اتحد الحكم كما في الآية السابقة او

اختلف كما اذا ورد اكرم الشعراء وعلم عدم وجوب بعضهم كالجهال على تقدير كون المراد بالشعراء
معناه المعروف ووجوب اكرامهم جميعا على تقدير كون المراد به العلماء مجازا والظاهر عدم الاشكال
في ترجيح التخصيص هنا خلافا للفاضل المتقدم حيث قال فيه بالتوقف والدليل على رجحان التخصيص
اغلبيته بالنسبة الى ساير انواع المجاز حتى اشتهر انه ما من عام الا وقد خص وقد يعارض بما اشتهر
ايضا من ان لغة العرب اغلبها مجازات وفيه اولا ان المراد بالمجاز هنا معناه الاعم الشامل للتخصيص
ولا منافاة بين غلبته وغلبة خصوص التخصيص بل تؤكده من باب تعاضد الغلبة الجنسية والنوعية و
ثانيا ان المراد كونها اغلب بالنسبة الى الحقايق لا بالنسبة الى ما سواه ثم ان المراد بغلبة التخصيص ان
غالب العمومات مخصصة لان اغلب وجوه مخالفة الظاهر هو التخصيص حتى يتجه ما قيل من ان القدر المسلم
من الغلبة غلبة التخصيص في العمومات الا في كلمات المتكلمين اذ النافع في المقام هو الاول وان كان الفاظ
العموم او استعمال العمومات في المحاورات في غاية القلة وذلك لانه اذا ورد عام يظن من جهة غلبة
تخصيص العمومات كونه من الافراد الغالبة ولا يصادمه كون الالفاظ المستعملة مجازاتها اغلب من عموماتها
المخصصة لان هذه الغلبة لا تفيد الظن بالمجاز المردد بينه وبين التخصيص وانما يظن به اذا كان مجازات
المحاورات اكثر من حقايقها وقد عرفت منع ذلك فرد ابن جني واما منع حجية هذه الغلبة كما فعله
الفاضل المتقدم فسيأتي الجواب عنها في المرحلة الثالثة ان شاء الله تعالى ومنها الدوران بينهما في لفظين
في خطاب واحد كما اذا دار الامر بين ارتكاب التجوز في مادة اكرم او هيئته في قول القائل اكرم العلماء
او ارتكاب التخصيص في العلماء والكلام فيه ما مر وخلاف المحقق الخونساري محكي في هذه الصورة ولعله
متوقف في الصورة السابقة ايضا لعدم الفرق بينهما فيكون ذكر هذه الصورة تمثيلا لا تخصيصا
ويمكن الفرق بينهما بملاحظة الغلبة لان المجاز في لفظ العام ليس على حده في غيره من حيث الغلبة فلا
بعد في القول بالتوقف في الثاني دون الاول ومنها الدوران بينهما في خطابين وهو على ضروب منها
ما يرجع الى مسئلة ورود العام والخاص المتنافيين الظاهر مثل قول القائل اكرم العلماء ولا تكرم العالم

الفاسق حيث ان الثاني بينهما يرتفع باحد امرين تخصيص العلماء بغير الفاسق وحمل النهي على الكراهة ولم اجد مصرحا بعدم ترجيح التخصيص هنا حتى ان الفاضل المتقدم اعترف هنا بترجيح التخصيص لكنه زعم خروجه عن اقسام الدوران بين التخصيص والمجاز ولعله لاطباق العوام والخواص في محاوراتهم عليه كما تقرر ذلك في مسئلة بناء العام على الخاص وربما يظهر من توقف صاحب المعالم في ترجيح القيد على المجاز على ما يقضي به ظاهر كلامه في حمل المطلق على المقيد التوقف في المقام بطريق اولى وكيف كان فالامر فيه اظهر من جميع الفروض لان اصالة الحقيقة في الخاص حاكم على اصالة الحقيقة في العام لقاعدة التسبيب ولان اعتبار اصالة العموم معلق على عدم مجيء الدليل على التخصيص فبعد ورود المخصص الظني المعتبر يرتفع مجرى اصالة العموم ولا فرق في ذلك بين ان يكون العمل بالعام للتعبد باصالة عدم المخصص او الظهور النوعي لان الظنون النوعية ايضا قد يكون اعتبارها عند العقلاء تعليقيا كالغلبة فلا مجال لها بعد وجود المعلق عليه والفرق بينه وبين الغير المعلق يظهر عند التعارض فان المعارضة لا توجب سلب الحجية عن الاحد المعين من المتعارضين الا اذا كان اعتباره معلقا على عدم معارضة دليل وبقية الكلام تاتي في مسئلة بناء العام على الخاص ومنها ان يتعارض حديثان ولم يندفع الا بارتكاب تخصيص في احدهما او تجوز في الاخر وربما يظهر من بعض خروجه عن محل الكلام ووجهه غير واضح نعم فرق بينه وبين سابقه من حيث وضوح الحكم في السابق وخفائه هنا لان الوجوه المشار اليها لا ياتي شيء منها في المقام فلا بد من الاستناد في ترجيح التخصيص الى الغلبة كالصور المتقدمة والكلام في جواز التعويل عليها ياتي ان شاء الله ومنها ان يتعارض الحديثان وكان احدهما مشتملا على عام مخصص والاخر على مجاز غير التخصيص على وجه لا يرجع وجه التعارض الى الدوران بين التخصيص والمجاز بان يرتفع بارتكاب احدهما وهذا لا مساس له بالمقام لانه ليس من الدوران بينهما فذكر بعض الافاضل اياه في اقسام الدوران محل التعجب والمرجح فيه ما هو المرجح على تقدير علم اشتمالها عليهما على التخصيص والتجوز ويحتمل كون الترجيح لما فيه عام مخصص اشتباه في اشتباه لان هذا الترجيح

على تقدير ثبوته يرجع الى ترجيح الصدور واي ربط له بالمقام مع ان الرجحان بذلك الامر لا ينبغي ان يتوهم لان غلبة التخصيص بالنسبة الى المجاز لا يفيد الظن بعدم صدور الخطاب المشتمل على المجاز ولو مع العلم بعدم صدور احدهما اجمالا فتدبر التاسعة الدوران بين التخصيص والاضمار قيل والمعروف انهما بمكانة واحدة وفيه تامل بل ظاهر كلام الاكثر بناء ترجيح التخصيص على الاضمار على مساواة الاضمار والمجاز فان ثبت ترجح الاضمار على المجاز كما في المنية كان بمكانة واحدة عند الاكثر ولحو رجحان التخصيص للغلبة سواء قلنا بمساواة الاضمار والمجاز او ترجيح الاضمار مثاله قوله لا صيام لمن لم يجمع الصيام من الليل فان المراد بالصيام الطبيعة الشاملة للفرض والنفل فان اضمرنا وقلنا ان المراد نفي الكمال فهو والا لزم التخصيص لخروج التطوع المجمع على صحته مع عدم التبييت والثمرة هو وجوب التبييت في الصوم الواجب على الثاني دون الاول اقول في هذا التمثيل نظر من وجهين احدهما ان الشك في التخصيص هنا مسبب عن الشك في الاضمار كما يظهر للمتدرب فاصالة عدم الاضمار حاكم على اصالة عدم التخصيص وقد عرفت في صدر البحث ان الكلام في الدوران الذي يكون الشك في احد الطرفين فيه مسببا عن الاخر فلو فرضنا العكس انعكس الحكم وكان الاضمار ارجح والثاني ان ارتكاب التخصيص فيه مبني على احد امرين مخالفين للاصل اما التزام الحقيقة الشرعية او الاستعمال المجازي في الصحيح او اضمار الصحة بخلاف اضمار الكمال فانه يتم على القول بعدم ثبوت الحقيقة الشرعية فيه فالترجيح هنا للاضمار دون التخصيص لان الاقتصار فيما يخالف الاصل على الاقل اولى الا ان يدفع بان غلبة التخصيص توجب المصير اليه ولو استلزم مخالفة اصول كثيرة او بما نبهنا عليه من التسبيب او بنزل التمثيل على مذهب الصحيحي ولو فرض الدوران في خطابين كان مثالا العاشرة الدوران بين المجاز والاضمار كما في قوله تعالى واسئل القرية فان نسبة السؤال الى القرية لا بد ان تكون اما باضمار الاهل او بجعل القرية مجازا عن السكان وربما قيل ان لفظ القرية في زماننا هذا منقول عرفا الى السكان عكس لفظ جماعة الى نفس البيوت كما يقال حرقت الجماعة اذا احرقت بيوتهم فيخرج

عن الدوران المزبور الى الدوران بين النقل والاضمار وفيه تعسف نعم ليس الاية من مقام ترجيح احدهما على الاخر لعدم اختلاف المراد بهما نعم لو قلت اسئل القرية واحتمل التجوز في السؤال بارادة مجرد المخاطبة والمكالمة الصورية كما يفعله الانسان في بعض الاحيان كان من الدوران بينهما على وجه مثمر كما لا يخفى هذه حال الدورانات العشرة المعروفة وقد سبق ان النسخ والتقييد ايضا من الاحوال التي يحصل من ملاحظتها احدى عشر صورة اخرى خمسة منها تحصل من ملاحظة النسخ مع ملاحظة كل من الامور الخمسة المذكورة وخمسة اخرى من ملاحظة التقييد معها والحادية عشر من دوران الامر بينهما الاولى الدوران بين الاشتراك والنقل وقد صرح في المنية بان النسخ مرجوح بالنسبة الى الجميع ولعله لندرته بالنسبة الى كل واحد منها واستدل الفخر الرازي على ترجيح الاشتراك بان النسخ لا يثبت بالخبر الواحد والقياس بخلاف التخصيص واعترض عليه العلامة بان هذا دليل على رجحان التخصيص عليه لا رجحان الاشتراك ويمكن توجيه الاستدلال بانه مسوق لدفع توهم المساواة بين التخصيص والنسخ باعتبار كون النسخ ايضا تخصيصا ولو بحسب الازمان ولكنه ايضا موقوف على مقدمة اخرى وهي مساواة التخصيص والاشتراك او على تقدير ترجيح التخصيص على الاشتراك لم يكن له مساس بالمدعى اصلا مثاله ما لو قال النبي ص صلوا في الوقت الفلاني ثم قال بعد ذلك طوفوا في ذلك الوقت اذا احتمل كون الطواف مثلا مشتركا بين معناه المعروف وبين المعنى الاخر فلو بني على الاشتراك لم يلزم نسخ والا تعين مع وجود شرائط لحضور وقت العمل اقول ينبغي ان يرجح في مثل ذلك النسخ على الاشتراك لحكومة اصالة عدمه على اصالة عدم النسخ كما يظهر بالتامل لكن لو كان ذلك في الادلة الشرعية امكن ترجيح الاشتراك لان توفر الدواعي على نقل النسخ يمنع عن العمل في ثبوته بغير الدليل العلمي مضافا الى ندرته بحيث لا يصادمها ندرة الاشتراك فالتحقيق في مثل ذلك المثال التفصيل بين ما بايدينا من الادلة وبين الخطابات الشفاهية واختيار الاشتراك في الاول والنسخ في الثاني نعم لو حصل الدوران بينهما في دليلين باعتبار العلم الاجمالي من غير ان يكون بينهما تسبب كما اذا علمنا بان احد الخطابين منسوخ او الاخر مشتمل على لفظ مشترك لزم التوقف في غير الادلة الشرعية لتعارض الاصلين

مع عدم مرجح من غلبة ونحوها الثانية الدوران بين النقل والنسخ ويظهر الحال فيه من الاولى وربما حصل لبعض المحققين وسوسة في ترجيح النقل على النسخ باعتبار الغلبة ولعله في غير ما بايدينا من الادلة والا فقد عرفت عدم مسرح للنسخ فيها بمجرد استلزام عدمه لخلاف اصل غير عزيز مضافا الى ما عرفت من الندرة حتى في جنب النقل كما لا يخفى نعم لا مسرح لها في غيرها كالخطابات العرفية والمكالمات الشفاهية الثالثة الدوران بين النسخ والتخصيص وهذا ان كان في العام والخاص المتنافيين الظاهر دخل في مسئلة بناء العام على الخاص وقد تحقق هنالك عند اكثر المحققين رجحان التخصيص وان كان النسخ ايضا فيما من اقسامه وقد يستدل على ذلك ايضا بما يستدل على رجحان التخصيص على التقييد اذا كان العموم الازماني مستفادا من اطلاق الدليل وان كان في غيرهما فالحال ما عرفت واعلم ان بعض المحققين ذكر في المقام انه اذا كان للتخصيص ترجح بحسب مقتضى المقام على النسخ وجب الاخذ به كما اذا كان البناء عليه مستلزما لاخراج اكثر الافراد واذا تكافئا بحسب المقام وجب التوقف وتظهر الثمرة في العام المتاخر فانه اذا توقفنا ففي الرجوع حينئذ الى الاصول الفقهية كالتخيير والبرائة والاحتياط او الاخذ بالخاص عملا بالحالة السابقة وجهان قلت اما وجوب مراعاة المرجحات الشخصية الموجودة في المقام وعدم جواز اطراد الاخذ بالمرجحات النوعية فهو كلام صحيح قد نبهنا عليه في صدر المسئلة لكنه في غير صور دوران النسخ لان النسخ لا يثبت الا بالقاطع كما ظهر وجه ذلك فلا وجه لترجيح غيره عليه بملاحظة المرجحات الشخصية الحاصلة من مقامات الكلام نعم هذا في الخطابات العرفية ايضا صحيح كما قلنا واما ما ذكره من الوجهين بعد التكافؤ بحسب تصادم المرجحات الشخصية فلم يحصل المقصود من هذا الكلام اذ لا مسرح مع وجود الاستصحاب وعدم ما يحكم عليه من الامارات والادلة والاصول للتخيير او البرائة او الاحتياط الرابعة الدوران بين النسخ والمجاز والكلام فيه يظهر مما ذكرنا وان المجاز يرجح عليه في غير الادلة الشرعية اذا كان الدوران والتعارض من جهة العقل ومن باب التسبيب لا من جهة فرض العلم الاجمالي الى اخر ما ذكرنا ولا فرق بين ان يكون العموم الازماني المعتبر في النسخ مستفادا من اطلاق

دليله او من عمومه كما اذا قال اكرم زيدا في كل يوم ثم قال بعد يوم او ايام لا تكرمه بعد ذلك فان
التخصيص بحسب الازمان قد عرفت انه مرجوحية ليس لاجل ضعف دلالة الدليل على العموم الازماني
حتى يختلف ذلك باختلاف القوة والضعف كيف ومرجع النسخ غالبا الى التقييد الذي هو اهون
من كل شيء بل للوجه المشار اليه الذي لا يتفاوت فيه بين استفادة العموم فيه من العموم الافرادي او الاحوال
وهو بعد ثبوت النسخ بغير الدليل العلمي وندرة وجوده بذرة واضحة في جنب جميع الوجوه المخالفة
للظاهر فقول بعض المحققين ان ترجيح النسخ على المجاز في مثله غير بعيد بعيد عن السداد الا ان يكون
نظره الى الخطابات الشفاهية الشرعية فان هذا النحو من التخصيص الازماني يلحق بالافرادي في القوة
والضعف فلا يبعد في القول برجحانه على المجاز على القول برجحان التخصيص عليه مطلقا الا ان هذا
يرجع الى تخصيص الاكثر المرجوح من المجاز لان العموم الازماني اذا كان مستفادا من ادوات العموم
مثل المثال المزبور فلا يتصور فيه الا النسخ الحقيقي واما النسخ الصوري الراجع الى التخصيص
فيمنع جوازه لاستهجانه عرفا كما يشهد به الوجدان السليم فما ذكره قدس سره بظاهره غير مستقيم
الا في المحاورات العرفية المتصور فيها النسخ الحقيقي الغير الراجع الى التخصيص كما في نسخ الاحكام
خاتمة الدوران بين النسخ والاضمار والكلام فيه يعرف مما ذكرنا في الباقي وحاصل الجميع ان
الدوران بين النسخ وغيره ان كان فيما بايدينا من الادلة فلا يقاوم شيئا من الوجوه المزبورة لان كمال
ندرته وتوفر الدواعي على نقله يمنع عن اعتبار كل اصل او امارة على وجوده فلا بد من الرجوع الى
اصالة عدم النسخ مطلقا من غير فرق بين رجحانه بملاحظة المرجحات الخاصة وعدمه وان كان في غير
الادلة الشرعية كالخطابات ففيه التفصيل بين ما اذا كان الشك فيه مسببا عن الشك في غيره كما
في مثال المثبت فيعمل فيه بمقتضى الاصل الحاكم ويلتزم بالنسخ وبين ما لم يكن كذلك فالتوقف فان قلت
على ما ذكرت يبطل استصحاب عدم النسخ المجمع عليه لان توفر الدواعي الى نقل النسخ يمنع عن الشك
في وجوده فلو كان فهو شك بدوي يزول بالتامل في ذلك قلت بطلان استصحاب عدم النسخ بهذا المعنى

لانسلم

لانسلم كونه مجمعا على عدمه وانما المجمع عليه عدم البناء على عدم النسخ والرجوع الى حكم الشاك
وهو غير لازم مما ذكرنا فتدبر هذا والتحقيق ان يقال ان توفر الدواعي يوجب ملازمة ظنية بين النسخ
وقيام القاطع عليه بحيث يحصل من عدم القاطع ظن شخصي متاخم للعلم بعدم النسخ فلا يعقل في
مورده حصول الظن بوجوده بملاحظة المرجحات الشخصية بل لا بد من قيام الدليل العلمي عليه وهذا
هو الانسب بما ذكروه من ثبوت النسخ بخبر الواحد وان لم يجوزوا كون الخبر الواحد ناسخا الا ما
ذكرنا اولا من الملازمة القطعية بين النسخ والتواتر كالقرآن هذه حال الدوران الحاصل بين
النسخ والمجمل المعروفة واما الحاصل بين التقييد وبينها فالظاهر رجحان التقييد على الكل والدليل عليه امران
احدهما الغلبة لان شيوع التقييد اكثر من شيوع التخصيص الراجح على الجميع والثاني ان اصالة الاطلاق
بالنسبة الى ما عداه من الاصول اللفظية اصل عملي بناء على ما هو الحق من استناده الى اصالة عدم القيد
لا الى الوضع ومقتضى ذلك كون كل واحد من تلك الاصول حاكما عليه نحو حكومة الدليل على الاصل مثلا
اذا قال المولى اكرم العلماء ثم قال ان جاءك فاسق فلا تكرمه فعموم العلماء يكون دليلا على تقييد الفاسق
بغير العالم لان شمول عدم وجوب الاكرام للفاسق العالم انما كان من جهة عدم دليل التقييد بغير العالم وبعد
ملاحظة عموم العلماء المامور باكرامهم لا مجال لتوهم عدم الشمول لكن هذا الوجه لعله غير مطرد كما اذا
كان اطلاق الحكم متفرعا على عمومه مثل قوله تعالى اوفوا بالعقود فانه على تقدير عمومه للبيع مثلا يدل
باطلاقه على وجوب الوفاء في جميع الحالات فلو علمنا عدم وجوب الوفاء ببعض العقود كالبيع في بعض الاحوال
كحال المجلس لم يمكن الاستدلال بعموم العقود مع تقييد اطلاقه بغير تلك الحالة فلا بد فيه من التعلق بالكل
الاول فيرجح وجوب الوفاء بالبيع بعد تفرق المجلس على القول بخروج البيع عن تحت العموم راسا وربما
نوقش في كون الآية من الدوران بين التخصيص والتقييد نظرا الى ان العقود بعمومه يشمل البيع جدا فان
كان للآية عموم بحسب الاحوال ايضا تعين تخصيصه بالدليل الدال على ثبوت الخيار في المجلس وتخصيص حكمه
بغير تلك الحالة والا فلا وجه ايضا لاخراج البيع بل اقصى ما هناك قيام الدليل على عدم وجوب الوفاء في بعض

الاحوال فيبقى اطلاق وجوب الوفاء بالعقود فيما بعد تلك الحال باقيا بحاله هذه خلاصة
المناقشة قلت الظاهر ان نظر الممثل بالآية اسد من نظر المناقش لما عرفت من ان الاطلاق قد يكون متفرعا
على العموم الافرادي بحيث يلزم من عدم كل منهما انتفاء الآخر ولا ريب ان اطلاق وجوب الوفاء بالنسبة
الى جميع حالات البيع على القول به مثلا يتوقف على عمومه للبيع واما عدم الاطلاق فيتصور على
وجهين احدهما ان يكون بانتفاء الموضوع وخروج ذات البيع راسا والثاني بانتفاء محموله
بعد فرض دخوله تحت العموم فيصح دوران الامر بين التخصيص والتقييد بمعنى ان خروج بعض احوال
البيع كما يحتمل ان يكون على وجه تقييد اطلاق الآية كما اذا قلنا باطلاقها من حيث احوال العقود
زيادة على عمومها من حيث انواعها كذلك يحتمل ان يكون على وجه التخصيص كما اذا قلنا بان اطلاقها
من حيث الاحوال متفرع على عمومه من حيث الافراد ومرجع الاول الى ان مدلول الآية اوفوا
بكل عقد في كل زمان ومرجع الثاني الى منع دلالتها على الكلية الثانية فما ذكره المناقش قدس سره
من انه على تقدير عدم عموم الاحوال فلا دليل ايضا على خروج ذات البيع واقصى ما دل عليه الدليل
علم وجوب الوفاء في حال المجلس فيبقى اطلاقه بالنسبة الى غير تلك الحالة معمولا به قد تبين فساده
بما لا مزيد عليه نعم يمكن المناقشة في التمثيل بها من جهة اخرى وهو ان احتمال التقييد دون التخصيص
مبني على قيام دليل على عمومه من حيث الاحوال فان الاقتصار على نفس الآية غير قاض بذلك فالمقام
من مورد التخصيص المعارض بالتقييد بل من موارد ثبوت التخصيص بدليل الانه على تقدير عدم دلالتها
على الكلية الاخيرة فالدليل الدال على عدم الوفاء بالعقد في بعض الاحوال دليل على خروج ذات ذلك
العقد راسا اذ المفروض عدم كون الوفاء بالعقد في كل زمان تكليفا مغايرا لاصل وجوب الوفاء
فاذا ثبت عدم وجوب الوفاء به في زمان ثبت عدم وجوب الوفاء بذلك العقد راسا وتوضيح ذلك
ان العموم الازماني قد يستفاد من العموم وقد يستفاد من الاطلاق والاول مثل ما لو قال اكرم العلماء
في كل يوم والثاني مثل ما لو قال يحرم اكرام الفساق واطلق فانه باطلاقه يدل على حرمة اكرام الفاسق

في جميع

في جميع الازمنة ومقتضى الاول ملاحظة الزمان قيدا للاكرام المامور به بالنسبة الى كل عالم ولازمه
تعدد التكاليف واستقلالها حسب تعدد الايام ومقتضى الثاني ملاحظة مجموع الازمنة ظرفا
للاكرام المنهي عنه بالنسبة الى كل فاسق ولازمه اتحاد التكليف وهو حرمة اكرام الفاسق في ظرف
جميع الازمنة فلو كان الدليل الدال على العموم من قبيل الاول لم يلزم من ثبوت عدم وجوب اكرام زيد
العالم مثلا في يوم السبت بدليل خروج زيد من تحت العموم في باقي الايام واما لو كان من قبيل الثاني
كان عدم ثبوت الحكم في بعض الايام بالنسبة الى بعض الفساق ملازما لخروجه راسا في نظرنا وان لم
يعلم ذلك جزما في نظر المتكلم لاحتمال كون الازمنة في نظره معتبرة من حيث القيدية لا من حيث الظرفية
الا انه اعتبار لا دليل عليه ولا يساعده ظاهر الاطلاق فلا بد في مثل هذه الصورة من التوقف واجراء
حكم التخصيص بالنسبة الى ذلك الفاسق في الازمنة الباقية ولو للاستصحاب اذ المفروض احتمال كون الزمان
في نظر المتكلم ظرفا وكون حرمة اكرام كل فرد من افراد الفاسق تكليفا وحدانيا ثابتا في مجموع الازمنة ومقتضاه
ثبوت الملازمة بين جواز الاكرام في بعض الازمنة وجوازه في الكل وحيث ان وجوب الوفاء بالعقود في جميع
الازمنة من قبيل الثاني لزم التوقف والحكم بخروج اصل البيع من عموم الآية لفظا وان كان حكمها ثابتا
فيه بعد تلك الحالة من ادلة اخرى مثل قوله البيعان بالخيار ما لم يفترقا بناء على دلالته بنفسه على اللزوم
بعد الافتراق ومن التامل في جميع ما ذكر يظهر حكم الدوران بين النسخ والتقييد ايضا وربما يفصل
في التقييد بين ما اذا كان على وجه التجوز فيلحق بالمجاز في جميع مسائل الدوران وما اذا لم يكن كذلك
فيقدم على الجميع لسلامته عن جميع وجوه التجوز وان كان مخالفا للاصل ايضا وليس بشيء لان التقييد على
الوجه الاول موقوف على استعمال الكلي في الفرد من حيث الخصوصية وهذا مع خروجه عن حد سائر المجازات
لافتقاره الى قرائن ثلث قرينة صارفة وقرينة معينة وقرينة دالة على ارادة الخصوصية من اللفظ بخلاف
سائر المجازات لعدم افتقارها الا الى الاولين مجرد فرض لا اصل له في المحاورات الا في بعض المقامات
الفرضية التي يطلق فيها الكلي ويراد به الفرد على وجه الحصر الادعائي الذي يمكن القول بخروجه عن المجاز

في اللفظ ايضا كما لا يخفى والله الهادي المرحلة الثانية في صحة التعويل على الترجيحات المشار اليها وتمام
القوم المفروغية عن العمل بالظنون في مسائل الدوران الا ان صاحب الوافية وشارحها السيد الصدر
قد منعا عن التعويل على المرجحات المزبورة وذهبا الى التوقف في جميع صور تعارض الاحوال واستندا في ذلك
الى منع الصغرى تارة اعني حصول الظن مما ذكروه في المقام للترجيح بالمراد ومنع الصغرى اخرى والكبرى اعني
جواز التعويل على الظن في المقام ولا باس بذكر كلاميهما توسلا الى التنبيه على بعض ما فيهما من المناقشات
قال في الوافية بعد الاشارة الى بعض ما ذكره القوم لترجيح بعض الاحوال على الآخر والاولى التوقف في
صور التعارض الا مع امارة خارجية او داخلية توجب صرف اللفظ الى امر معين اذ ما ذكروه في ترجيح البعض
على البعض من كثرة المؤن وقلتها وكثرة الوقوع وقلته ونحو ذلك لا يحصل منه الظن بان المعنى الفلاني
هو المراد من اللفظ في هذا الموضع وقال الثاني بعد شرح ما في المتن من صور التعارض ووجوه الترجيح
بايراد بعض الامثلة المشتمل عليها كتب القوم وحاصل الوجهين ارادهما وجه ترجيح الاضمار على الاشتراك
وبالعكس ان المتكلم يختار الافيد والاقل مفسدة والاحسن الا عند الضرورة فيكون في كلامه اكثر و
اغلب فعند الاحتمال يحمل على الاغلب وعلى هذا فقس ونحن نقول ان من ملاحظة هذه الوجوه يحصل لنا
اعتقاد ان اللائق والاحرى وما ينبغي ان يكون هو غلبة ما فيه الرجحان واما وقوع هذه الغلبة فلا يحصل
لنا الظن به لانا كثيرا ما نرى امورا نعلم فيها مرجحات على نحو خاص ثم نرى الواقع على خلافه الا ترى انه
كلما قيل يحصل له اعتقاد ان اللائق تقديم ابناء الدين على ابناء الدنيا لمرجحات كثيرة ثم ان الواقع على
خلافه ومثل هذا كثير فيمنع الوقوع هنا ايضا فلو اعرضت عن هذا وتمسكت بترجيح الغالب بحسب
الواقع فنقول القدر المسلم هو غلبة المجاز على غيره من الخمسة اما غلبة غيره على غيره فلا نسلم وغلبة
المجاز انما تكون في اكثر كلام اهل العرب فعلى المجتهد المعول على مثل هذا الظن ان يثبت ان الشارع من هذا
الاقل اذ ليس اكثر العرب اكثر كلامهم الا المعاني الحقيقية من اللغوية وغيرها فليس المتجوز الاعم والاغلب
من افراد المتكلم حتى يحمل من لا يعلم حاله عليه ومن اين اثبات هذا ثم ذكر ان الشارع ليس من هذا الاقل الا ان غرضه

الاصلي

الاصلي تفهيم المعاني لا فوائد المجاز واستوضحه ثم قال فظهر من مجموع هذا الكلام بطلوله ان العلة التي
من اجلها يقدم الحقيقة على غيرها ويظن انها المراد هي جعل المتكلم الاصل والقاعدة في كلامه ارادتها
وانه لا يعدل عنه الا لضرورة وداع ليست موجودة ولهذا اشار المصدر الى منع افادة هذه المرجحات
الظن بالمراد وبعد التسليم الى منع اعتباره اذ الاجماع الذي هو الدليل في الحقيقة لم يثبت في غيرها
انتهى موضع الحاجة من كلامه زاد الله في اكرامه اقول في كلماته غفلات لا باس بالاشارة اليها فنقول
قوله ان اللائق تقديم ابناء الدين على ابناء الدنيا فيه ان تقديم ابناء الدنيا انما هو لاجل الشهوات والدواعي
النفسانية التي تغلب في نفس المقدم على الاولوية التي تقتضي بترجيح ابناء الدين وهذا مثل اختيار اكثر الناس
المعصية على الطاعة مع استقلال العقول بحسن الثاني وقبح الاول ولو كان قد استشهد بذلك كان في
تقريب ما ادعاه اوضح والمعول على تلك المرجحات يقول ان العدول في وجوه تادية المراد من الراجح الى المرجوح
اختيارا بعيد عن مجاري العادات اذ لا يعقل لهذا العدول غرض عقلائي ولو كان نفسانيا بخلاف
العدول عن المحسنات العقلية الى قبايحها فان العقلاء مع اعترافهم بقبحها قد يرتكبونها مراعاة لما فيهم
من الشهوات والدواعي العقلائية ولو كانت قبيحة اذ لا منافاة بين كون الشيء قبيحا وكونه متعلقا للغرض
فلا شهادة لما استشهد به على المدعى وان كان ولا بد من الايراد على افادة ما ذكروه من المرجحات الظن
فليورد بانه اذا دار الامر في تادية مراد واحد بين اختيار الطريق الراجح والمرجوح فلا ريب في ان المانع
من حال العقلاء اختيار الراجح لعدم اختلاف الدواعي والاغراض باختلاف وجوه اداء الكلام الا الاغراض
الراجعة الى محاسن التادية ولطائف التعبير كالايجاز والاطناب والتاكيد ونحوهما مما يرجع الى كيفيات
الكلام واما مع اختلاف الحكم والمراد باختلاف تلك الوجوه فلا يتعقل كون تلك المرجحات مؤثرة فيما ان
المتكلم بان يترك ايدعا في نفسه من المقصود اذا توقف اداؤه على اختيار الوجه المرجوح ويختار الوجه
الراجح الذي يدل على خلاف مقصوده لرجحانه لانه فعل يستحيل صدوره من عاقل فضلا عن فتحه ومن البين ان
متعلق غرض الاصولي هو هذا القسم من الدوران اذ لا يترتب فيما لا يختلف الحكم باختلافه ثمرة على ترجيح

احد الحالتين على الاخرى بل لا معنى للترجيح ح مثلا اذا قال المولى يجوز اكرم العلماء جميعا ثم قال
لا تكرم زيدا العالم وشككنا في ان المراد بالنهي هي الكراهة حتى يكون مجازا او الحرمة حتى يكون
مخصصا للعام فهذا من الدوران بين التخصيص والمجاز ولا يذهب على احد ان رجحان التخصيص او
المجاز في الفوائد والمزايا الراجعة الى الكلام لا يصلح مرجحا للحكم بان غرض المولى حرمة اكرام زيد لا
كراهته اذ لو كان اكرام زيد غير مبغوض عنده وجب عليه ارادة الكراهة من النهي فلو عدل عنه
واختار التخصيص باستعمال النهي في التحريم كان ذلك نقضا للغرض وهو مع قبحه قبيحا لا يكافؤ
مرجوحية اختيار المجاز ممتنع الصدور نعم يجب عليه التعبير عن الكراهة بلفظ يكون حقيقة فيه
لو لم يكن له غرض زايد على اصل تادية المراد كما هو الشان في اختيار وجوه التجوز على الحقيقة ففي
مثله ينفع تلك المرجحات لان اختيار الطريق الافيد والارجح ارجح اذا لم يعرضه ما يدعو الى
اختيار المرجوح كاختيار الحقيقة على المجاز والحاصل انه لا شبهة في ان المرجحات التي ذكرها القوم
التي ترجع الى كثرة الفوائد وقلتها وكثرة المؤن وقلتها تصلح مرجحا مع عدم اختلاف الحكم
باختلاف حال اللفظ او اللفظين واما مع اختلافه فحسبان صلاحيتها للترجيح ح هوس باطل
وكلام عاطل والله الهادي قوله القدر المسلم هو غلبة المجاز على غيره من الخمسة وفيه انك عرفت ان
التخصيص والتقييد اغلبان من غيرهما حتى المجاز وان اراد بالمجاز ما يشملهما لم يبق لقوله من الخمسة
معنى كما لا يخفى قوله واما غلبة غيره على غيره فلا نسلم قلت وكيف لا يسلم مع ان غلبة بعضها
على الآخر مما لا يشك فيه ذو نصفة اترى ان احدا يتامل في اغلبية التقييد بل التخصيص على الاباحة
قوله وغلبة المجاز انما تكون في اكثر كلام اهل العرب فيه ان اغلبية المجاز من الاضمار والنقل مثلا
لا تختص بكلام متكلم واي عرب ظهر ان الاضمار مثلا في كلامه بقدر المجاز وعلى هذا فقس ما عداه
قوله اذ ليس اكثر العرب اكثر كلامهم الا المعاني الحقيقية من اللغوية وغيرها اقول ما في هذا الخبر مما فيه
من الخلط والاشتباه اذ الكلام ليس في اغلبية المجاز من الحقيقة ولم يقل احد بترجيحه عليها كما

سبق

سبق بل الكلام في اغلبية المجاز مثلا بالنسبة الى ساير الوجوه المخالفة للاصل كما لا يقدح في هذه الغلبة
كون المجازات في جنب الحقايق بمنزلة المعدوم قوله ومن اين اثبات هذا اي اثبات ان الشارع من هذا الاقل
وفيه انه ان اراد اثبات كون الشارع من الاقل الذي يغلب مجازات كلامه على حقايقه فقد عرفت خروجه
عن المقصود وان اراد اثبات كونه من الاقل الذي يغلب مجازات كلامه على ساير الوجوه المخالفة فقد ظهر
ان اغلبية المجاز من الاضمار او الاشتراك لا يختص بعرب دون عرب قوله وبعد التسليم الى منع اعتباره
قلت ولعله من طغيان القلم اذ المصنف لم يشر الى منع اعتبار الظن المستفاد من المرجحات بل الى منع افادتها
الظن قوله اذ الاجماع الذي هو الدليل في الحقيقة لم يثبت في المجاز اقول قد اسلفنا الكلام مسبغا في وجه
التعويل على اصالة الحقيقة وان وجوب حمل الالفاظ المجردة عن القرائن على المعاني الاصلية الا ولية
الحقيقية ليس هو الاجماع وغيره من الادلة الشرعية الكاشفة عن حكم تعبدي شرعي بل هي الاصول
العدمية التي ثبت اعتبارها ببناء العقلاء وقد ظهر مما ذكرنا في مسائل الدوران ان جملة من الترجيحات
مستندة الى تلك الاصول ايضا فلا يبقى محل المطالبة بالدليل الا ما عدا تلك الجملة مما لا ينهض فيه
اصل معتبر سليم عن مزاحمة المعارض بالترجيح وقد ظهر ايضا ان ما عدا تلك الجملة ايضا بين ما يستند الى
بناء العقلاء والغلبة وبين ما يستند الى خصوص الغلبة مثلا اذا ورد عام وخاص متنافيا الظاهر
كقوله اكرم العلماء ولا تكرم زيدا العالم فهذا مما استقر فيه بناء العرف والعقلاء على ترجيح التخصيص
على ارتكاب التجوز في المخصص فالترجيح في مثله ايضا مستند الى الدليل وهو بناء العرف والعقلاء بل
يمكن الاستناد فيه الى الاصل لان الشك في التخصيص فيه مسبب عن الشك في التجوز في المخصص فاصالة الحقيقة
في المخصص تحكم على اصالة عدم التخصيص فكل ما هو من هذا القبيل من الترجيحات المذكورة يشارك
مع اصالة الحقيقة في الدليل سواء كان هو الاجماع او غيره فلم يبق الا الموارد التي لا مدرك للترجيح
فيها سوى الظن الحاصل من الغلبة الذي منع قبله من اعتباره مثل ترجيح النقل على التخصيص وترجيح
التخصيص على غيره في غير مسئلة العام والخاص المتنافي الظاهر وغيرها من الترجيحات المستندة

الى صرف الغلبة فلا بد من اقامة الدليل على اعتبار الغلبة في مقام ترجيح الاحوال اللفظية بعضها
على بعض فنقول قد استدل عليه المحقق القمي تصريحا وتلويحا بوجوه ثلثة الاول ما اشار اليه في
ترجيح المجاز على غيره والتخصيص عليه للغلبة بقوله واما حجية هذا الظن اي الظن الحاصل من الغلبة
فيدل عليه ما يدل على حجية اصالة الحقيقة مع احتمال ارادة المجاز وخفاء القرائن قال فكما ان الوضع
من الواضع فهذه الامور المتخالفة الطارية عليه ايضا من جانب الواضع ولذا يقال ان المعنى المجازي
وضع ثانوي فكما يكتفى في المعنى المجازي بالقرائن المعهودة المعدودة فكذا يكتفى في معرفة ان
ذلك اللفظ مجاز لا مشترك ولا منقول بقرينة الغلبة سيما والاصل عدم الوضع الجديد وعدم
تعدده وعدم الاضمار وغير ذلك انتهى عبارته بزيد حسنا وحاصل قوله فكما ان الوضع من الواضع
على ما وصل اليه نظرى ان الوضع والترخيص في المجازات الذي يعبر عنه بالوضع النوعي كليهما
من الواضع فكما يكتفى في تشخيص ارادة المجاز في قبال الموضوع له بعد العلم بالوضع بالقرائن المعهودة
اي المعهودة عند اهل اللسان فكذلك ينبغي ان يكتفى في معرفة ارادة المجاز او التخصيص في قبال الاشتراك
مثلا بقرينة الغلبة لانها ايضا من القرائن المعهودة لان كلا منهما امر توقيفي له تعلق بالواضع
لا فرق في احدهما بالقرائن المعهودة دون الآخر تحكم بين ومما ذكرنا ظهر ان هذا الدليل وجها مغايرا
لما اشار اليه اولا اجمالا لا من ان الدليل على اعتبار هذا الظن هو الدليل على اصالة الحقيقة بل الفرق
بينهما بالاجمال والتفصيل والغرض من قوله سيما والاصل عدم الوضع الى آخره التاييد واعتضاد
الظن الحاصل من الغلبة فلا يرد ان هذه الاصول معارضة بالمثل والثاني اجماع العلماء وقد اشار اليه
بقوله ولم نقف على من منع من العمل بهذا الظن من الفقهاء والثالث الاستقراء الحاصل من تتبع الاحكام
والادلة الشرعية التي رجح فيها جانب الغالب بحيث يظهر منه التعويل على الغلبة مطلقا مثل ما دل على
اباحة ما يؤخذ من يد المجهول الحال في سوق المسلمين اذ كان الغالب فيه المسلم اقول ويمكن
المناقشة في الاول بان الدليل على اعتبار اصالة الحقيقة هو بناء العرف والعقلاء على العمل باصالة

عدم القرينة وما يجري مجراها من الاصول المستعملة في حمل الالفاظ على الحقايق التي فصلناها
وشرحناها وكون بنائهم على الاعتماد بالغلبة في تعيين المرادات من دون ان يكون سببا لصيرورة اللفظ
من الظواهر العرفية اول الكلام حتى انه قدس سره قد اعترف بعدمه فيما سبق في المجاز المشهور حيث صرح هناك
بعدم صلاحية الشهرة وغلبة الاستعمال لتعيين احد معنيي المشترك واما قوله فكما يكتفى في المعنى
المجازي بالقرائن المعهودة المعدودة فان اراد به ما فهمناه ففيه اولا انه ليس في العرف قراين معهودة معدودة
لصرف الالفاظ عن حقايقها الى مجازاتها بل القرائن الصارفة امور غير منضبطة موكولة الى ما بين
المتكلم والمخاطب من المقال والحال نعم قد يكون الشيء قرينة على التجوز عند العرف في خصوص بعض الالفاظ
كورود الامر مثلا في مقام توهم الحظر فانه عند العرف قرينة على ارادة الاباحة من الامر ومثل الشهرة
في المجاز على القول بحمله على المعنى المجازي بقرينة الشهرة واما كون شيء قرينة معهودة عند العرف على
التجوز في ساير الالفاظ المجردة عن القرينة فلم يحصل ذلك ولو اغضينا عن ذلك وسلمنا صحة التعبير
عن مثل هذه القرائن الثابتة في الفاظ مخصوصة بتلك العبارة وورد عليه ما اشرنا من ان التعويل على هذه
القرائن انما هو لاجل صيرورة اللفظ بملاحظتها ظاهرا عرفيا في المعنى المجازي والاكتفاء بها لا يستلزم
الاكتفاء بالغلبة في ترجيح المجاز على الاضمار مثلا وان اراد به القرائن المعهودة بين المتكلم والمخاطب
ففيه اباء توصيفها بالمعدودة عن ذلك كما لا يخفى ويرد عليه ان الاكتفاء بالقرائن المعهودة بهذا المعنى انما
لاجل كونها مفيدة للمخاطب العلم بالمجاز والا فلا يعول عليها الا ان يكون الظن الحاصل منها ظنا معتبرا
مستفادا من اصالة الحقيقة واي ملازمة بين الاكتفاء بها والاكتفاء بالغلبة في ترجيح المجاز على الاشتراك
مثلا وان اراد انه كما يكتفى في التجوز بالعلائق المعهودة المعدودة كما يشعر به لفظ المعدودة كذلك يكتفى
في اثبات ان هذا اللفظ مجاز لا مشترك بالغلبة ففيه ما في التعبير عن العلائق بالقرائن من قصور
الدلالة وسقم العبارة يرد عليه ما لا يخفى اذ لا مناسبة بين المقامين راسا هذا ويمكن توجيه هذا
الدليل بالارجاع الى ما استدل به على حجية الغلبة في المقام وفي الثاني والثالث بالمنع اذ لم يحل صريحا

بحجية الغلبة مطلقا ومجرد عدم الوقوف على المصرح بالمنع لا يكفي في تحصيل الاجماع خصوصا اذا
كان المنع مطابقا للاصل ولم يحصل ايضا لمراعاة جانب الغالب موارد كثيرة على وجه يظهر منها
حجية الغلبة واما ما دل على اباحة ما في يد المجهول الاسلام في سوق المسلمين ففيه عدم دلالته
على المدعى الا بدعوى المناط القطعي مورده الموضوع الخارجي فلو تم دعوى المناط فانما يثبت
بها الحجية في الموضوعات دون الاحكام الا ان يتلوح بالاجماع المركب او بالاولوية القطعية
فان كل امارة اعتبرها الشارع في الموضوعات فقد اكتفى بها في الاحكام ايضا فحجية الغلبة في الموضوعات
تستلزم حجيتها في الاحكام وقد استند في اثناء كلامه الى دليل الانسداد ايضا وهو خارج عن محل
الكلام هذا وقد استدل بعض المحققين من السادة على صحة ما ذكروه من التراجيح ردا على صاحب
الوافية بما لا يخلو ايراده عن فائدة وان كان لا يحسم به مادة الاشكال ايضا قال بعد اثبات افادة جملة
مما ذكروه للظن وان انكاره على الاطلاق مكابرة على الوجدان ما لفظه هذا واما دعوى ان الاعتماد
على مثل هذا الظن لا دليل عليها فجلية العقود وذلك لانه لا كلام في وجوب الاعتماد في الاحكام الشرعية
على الظنون الحاصلة من ظواهر الخطابات ووجوب تنزيل ما جاء من خطابات الشارع على الظواهر
والحكم بارادته لها كما هو الطريقة في المحاورات ثم لا يلتفت الى ما وراء ذلك من الاحتمالات كاحتمال
التجوز والاضمار والاشتراك والنقل والا لبطل النقل وانسد باب التفاهم وكذلك لا كلام في
الاعتماد على الظن الحاصل من الخطابات باعتبار القرائن كيف لا ومرجعه الى الظن المجمع عليه ولا كلام
ايضا في ثبوت الوضع بالظن الحاصل من نقل الائمة المعتبرين كمؤلفي الصحاح والقاموس والاساس
والنهاية ولا في عدم ثبوته بالظنون الضعيفة الحاصلة من امثال هذه التراجيح وتعلقهم بها لم
يكن لاثبات الاشتراك والمجاز والدلالة على الوضع وعدمه بل تاييد الدليل وترجيح المدلول اما
الدليل في الاشتراك هو الاستعمال واصالة الحقيقة وفي النقل كثرة الاستعمال في المعنى الحادث
بحيث تقتضي العادات بالتعيين والاختصاص كما في اسماء العبادات ونفيها وفي اثبات المجاز اصالة

العدم وهو الذي اعتمدوه في الاستدلال وان رجح ناس الاشتراك بفوائده واخرون المجاز بفوائده
وعارض كل منهما الآخر بالمفاسد والحاصل ان الترجيح بالفوائد والمفاسد في مسئلة واحدة
هي ما اذا وجد اللفظ مستعملا في معنيين ولم يدل دليل من نقل او غيره على انه حقيقة او مجاز
وانه لمحل ريبة وهو موضع الاشكال وهو النزاع المتقدم بين السيد والجماعة لا بد فيه من الترجيح
والاخذ بالراجح وربما استدل بالوجوه الضعيفة على الارادة مع عدم اختلاف المعنى كما
يستدل على ترجيح المجاز على التخصيص والاضمار بانه انسب بالبلاغة وابلغ في الجزالة وعلى ترجيحها
بانهما اخف مؤنة وحاصل الاستدلال بكل منهما انه اولى بالحكم لكماله فيكون ارجح ومتى كان كذلك
فالظاهر ارادته وما كان ليختار المرجوح على الراجح مع انه لا يريد بعد ذلك شيئا لاتحاد المعنى
وانما الغرض بيان طريق التادية وان الدليل على المعنى باي طريق كان وعلى هذا فاذا اثبتنا
الوضع بالاستعمال كما في المعنى الواحد والنقل بقضاء العادة المفيد للعلم العادي ونفينا
الاشتراك والنقل باصل العدم واثبتنا المجاز فانا اثبتنا ونفينا بالطريق المعول عليها
عقلا وشرعا وعرفا واذا ثبت الوضع او المجاز بهذه الطرق المستقيمة وجب تنزيل الخطابات عليها
وكان الظن الحاصل من ذلك من اوثق ما يعتمد عليه من الظنون المبنية على الوضع انتهى افادته
نمى حسنا اقول من كان على ذكر من تفاصيل مسائل الدوران يعلم ان ما افاده من التحقيقات
لا تعلق لها باكثرها فان حجية ظواهر الخطابات والظن الحاصل منها بواسطة القرائن او اعتبار
اقوال الائمة اللغويين في اثبات الاوضاع اي فائدة لها في الدوران بين الاشتراك والاضمار او
الاضمار والمجاز او المجاز والتقييد او نحو ذلك شعري اي اشكال من الاشكالات الواردة في ترجيح
جملة من الاحوال يحسم بدلالة الاستعمال في المتحد المعنى على الاشتراك او دلالة اصل العدم
على المجاز او قضاء العادة بالنقل وانما ينفع هذه في قليل من مسائل الدوران كالدوران بين
الاشتراك والمجاز او المجاز والنقل واما في مثل الدوران بين التخصيص والمجاز او التخصيص والاضمار

او نحو ذلك من اقسام الدوران التي يصير فيها للتمسك بظاهر الخطاب او بقول ائمة اللغة او الاستعمال
في تحقق المعنى او اصالة عدم الوضع مجال فلا بد فيه من التماس دليل آخر للترجيح نعم ما اشتهر من قولهم
ان الترجيح بالفوائد والمفاسد في مسئلة واحدة يظهر ما فيه من ملاحظة بعض كتب القوم فضلا عن
جميعها كالمنية ونحوها وكذا يظهر ما في قوله وربما استدل بالوجوه الضعيفة على الارادة مع
عدم اختلاف المعنى من ملاحظة تلك الكتب فان كلماتهم من اولهم وآخرهم مشحونة من الاستدلال
على الترجيحات بتلك الوجوه الضعيفة وان اراد انا لا نتعلق بذلك بل بشيء آخر كالاصل وظهور
الاستعمال وتنشيط المعنوي وقضاء العادة ونحو ذلك فهو لا يتم فيما لا يوجد فيه شيء من هذه الامور
كما نبهنا وكيف كان فالتحقيق في الجواب عن صاحب الوافية وشارحها ما عرفت من ان مدار الترجيح
في مسائل الدوران على احد امور على وجه منع الخلو اما الاصل السليم عن المعارض او بناء العقلاء او
مجرد الغلبة ولا اشكال في صحة التعويل على الاولين ولا خلاف كما مر وان كانا متاملين في حجيتهما
فهي مرحلة اخرى يبحث عنها في غير هذا المحل ونحن لا نحاشي عن الاشارة الى وجه الاعتداد بهما
اجمالا وحيث ان وجه التعويل على الاصول في مباحث الالفاظ على ما هو التحقيق المقدم سابقا
ايضا هو بناء العقلاء فلا جرم نشير الى حجية بنائهم في طريق الاطاعة والانقياد من حيث استكشاف
المرادات واحراز موضوعات التكاليف وجملة القول فيه بعد النقض عليهما بما هو الحقيقة التي اعترفا بجواز
التعويل عليها هو ان الظن الذي يعملون به العقلاء في اغراضهم المهمة وامتثال اوامر مواليهم مع
امكان تحصيل العلم يستقل العقل بجواز سلوكه ما لم يرد من الشرع نهي عنه بالخصوص لان المكلف اذا علم
بوجود تكاليف من المولى واراد امتثالها فلا طريق له الى ذلك الا بالمراجعة الى الطرق التي يسلكها
العقلاء من علم او ظن خاص اذ التوقيفي انما هو الحكم الشرعي واما طريق احرازه وامتثاله فهو ليس امرا
توقيفيا ماخوذا من الشارع نعم لو نهى عن بعض ما يسلكه العقلاء وخطاهم في سلوك ذلك الطريق
لم يجز سلوكه فحكم العقل بسلوك طريق العقلاء من الطرق الظنية حكم تعليقي معلق بعدم نهي

الشرع

الشرع ولا يحتاج الى الاذن كحكمه بعدم جواز سلوك الظن الذي لا يسلكه العقلاء مع امكان العلم
ما لم يرد من الشرع الرخصة فليس من الاحكام التنجيزية التي لا تقبل الرد الشرعي كسلوك الطريق العلمي
نعم هنا كلام من جهة ورود النهي عن العمل بالظن في الكتاب والسنة فانها بعمومها تردع عن العمل
بالظنون العقلائية ولكن يمكن الجواب عنه اولا بان المتبادر من الظن المنهي غير الظن العقلائي الذي
يسلكونه في المقاصد المهمة لانه يجري مجرى العلم فيكون المتفاهم من الخطابات غيره وثانيا بان استقرار
طريقة السلف العاملين بتلك النواهي من الصحابة والتابعين على العمل بالظنون العقلائية
كظواهر الالفاظ مثلا دليل على اختصاص تلك النواهي بغير تلك الظنون فيرجع فيه الى ما يقضي
به العقل من المنع والجواز فتدبر حتى لا تتوهم ان مرجع ذلك الى التمسك في حجية الظن العقلائي
بالسيرة او الاجماع العملي لان الاستدلال بالسيرة انما هو لاثبات حكم شرعي توقيفي والمقصود
في المقام الاستدلال بها على مجرد خروجها عن تلك العمومات فلا بد في اثبات الردع عن العمل بالظن
المتعارف السلوك عند العقلاء من نهي خاص متعلق بذلك الطريق وثالثا بان حرمة العمل بالظن اما
لاجل كونه سببا لطرح الاصول المعتبرة او لاجل كون التعبد بها تشريعا محرما والا فالعقل مستقل
بعدم قبح العمل على طبق الظن مع عدم تفويت الواقع وشيء من الوجهين غير موجود في الظن العقلائي
لان التعبد به لا يعد تشريعا اذ التشريع عبارة عن الالتزام بما لم يقم عليه طريق شرعي او عرفي فالذي
قام عليه طريق عقلائي لا يعد الالتزام به تشريعا لا في العرف ولا في الشرع واما الاصول فيمتنع اعتبارها
مع وجود الظن العقلائي كما يمتنع مع وجود العلم خصوصا الاصول التي مدركها العقل خاصة اذ العقل
لا يستقل في موارد تلك الظنون بما لا يستقل به في غيرها كالشك والظن الذي لا يعتد به العقلاء وبقية
الكلام ياتي في محله والغرض الاشارة اجمالا الى ان ما يبتني من صور الترجيح على اصل سالم عن
معارض او بناء العقلاء لم يحسن التامل في اعتباره واما ما يبتني على صرف الغلبة ففيه ايضا تفصيل
بين ما اذا كان الدوران والتعارض بين اصلين من اصل الحقيقة كما اذا توقف رفع التنافي بين

الكلامين او بين لفظين في كلام واحد على تخصيص عام في احدهما او اضمار او مجاز او تقييد في
الآخر او العكس وبين ما اذا كان المنشأ الشك في حال اللفظ عند الواضع او عند العرف او
عند المتكلم كما اذا شك في كون اللفظ مشتركا او منقولا ونحوهما ففي الاول ايضا لا اشكال في
صحة التعويل على الغلبة لانها تصير سببا لكون الطرف المقابل اظهر مثلا اذا كان التخصيص اغلب
كان اصالة الحقيقة او اصالة عدم الاضمار مثلا اظهر من اصالة العموم فاذا صار الطرف المقابل
اظهر صار من القرائن اللفظية على طرح الاصل الآخر كما في اسد يرمي اذ الوجه في كون يرمي قرينة
على التجوز في الاسد دون العكس كونه اظهر في معناه بالنسبة الى ظهور اسد في معناه وهو المناط
في جميع صور تعارض الظاهر والاظهر في كلام متكلم واحد فيجعل الاظهر قرينة على التجوز في
الظاهر واما الثاني ففي الاعتماد على الغلبة نفسها اشكال لان غاية ما يترتب عليها صيرورة
الاصل في الطرف المقابل اقوى مثل صيرورة اصالة عدم النقل اقوى من اصالة عدم الاشتراك
نظرا الى غلبته بالنسبة الى النقل ومجرد الاقوائية لا يصلح دليلا للترجيح بعد ما كان الاصل
في الاصول المتعارضة التوقف نعم لو بني فيها على التخيير امكن الاخذ بالترجيح لبناء العقلاء على
العمل بالاقوى من الامارتين اذا دار الامر بينه وبين التخيير لكن قد عرفت في المرحلة الاولى ان مقتضى القاعدة
في تعارض الاحوال اللفظية والامارات التوقف ولا يرتفع الاشكال الا بدعوى اعتبار الغلبة مطلقا
في مباحث الالفاظ بحكم بناء العرف والعقلاء او نقول ان حكمة اعتبار الاصول العدمية ايضا هي الغلبة
ومعلوم ان اعتبار الغلبة يتوقف على ان لا يكون في موردها امارة على خلافها فاذا فرضنا صورة
تغلب فيها النقل كالقسم الاول من اقسام الدوران بينه وبين الاشتراك فاصالة عدم النقل غير
معتبرة لمكان الغلبة على خلافها فاذا لم يكن معتبرا وجب ترتيب احكام المنقول على اللفظ المشكوك
في ذلك القسم كما يظهر وجهه بالتامل وهكذا القول في ساير اقسام تعارض الاحوال لا يقال قضية ما
ذكرت سقوط اصالة العموم راسا لغلبة لحوق التخصيص بالعمومات فهذه الغلبة امارة على التخصيص في

كل

كل عام فلا تجري فيه اصالة عدم التخصيص لانا نقول غلبة تخصيص العمومات ليست امارة شخصية
في جزئي حقيقي من جزئيات العمومات كقوله اكرم العلماء مثلا فلا بد في سقوط اصالة عدم التخصيص
في كل عام غلبة لحوق التخصيص بذلك العام وفي مثله نلتزم بسقوط اصالة العموم ولذا ترى الاصحاب
يتوقفون في العمل بالعمومات التي خارجها اكثر من داخلها ومن ذلك عمومات القصاص وعمومات
نفي الحرج ونفي الضرر والحاصل ان اصالة عدم الاشتراك مثلا اذا كان السر في اعتبارها غلبة عدم
الاشتراك سقط عن الاعتبار ولزم العدول عنها اذا استلزم العمل بها ارتكاب امر اندر كالنقل
لان ندرته امارة شخصية على ثبوت الاشتراك وقضية ذلك عدم الاعتناء باصالة عدم الاشتراك
عند الدوران بينه وبين النقل مثلا والبناء على اصالة عدم النقل والحكم بثبوت الاشتراك لكن قد
عرفت فيما سبق ترجيح النقل في كثير من صور الدوران التي تقضي العادة والغلبة فيها بثبوت النقل وعلى
هذا فقس ساير صور الدوران الراجعة الى الشك في حال اللفظ في العرف واللغة او تدافع الدليلين
المتعارضين اذا كان احدهما اقوى وارجح بالرجحان الداخلي القائم بذات الدليل وجب الاخذ به بحكم
العرف والعقلاء سواء كان الاصل في صورة التكافؤ هو التوقف او التخيير فليتدبر او نقول ان بناء
اهل اللسان على التعويل على الغلبة في استكشاف المرادات اذا لم يكن العمل بها سببا لترك اليد
عن اصل الحقيقة كما في المجاز المشهور ولذلك يحملون المطلقات على الافراد الشايعة الغالبة في الاستعمال
والمشترك على اشهر معانيه ويحكمون بتعين المجاز الغالب عند تعذر الحقيقة وهو جيد الا ان توانى
وجه الاعتداد بها في هذه المواضع صيرورة اللفظ بملاحظتها من الظواهر العرفية في المعنى الغالب
فلا يجري في المقام وان كان متعلقا باستكشاف المراد كما لا يخفى والله الهادي الى كل صواب تذنيب
قد اشرنا سابقا الى ان التعويل على المرجحات المزبورة انما هو مع قطع النظر عن المرجحات الشخصية
الموجودة في الكلام والا فقد يترجح المرجوح على الراجح نوعا بملاحظة خصوصية المرجوح النوعي
الموجودة فيه مثلا اذا دار الامر بين التخصيص والمجاز الشايع قدم المجاز على التخصيص وان كان

التخصيص في نفسه ارجح سواء قلنا في المجاز المشهور بالتوقف او قلنا بظهور اللفظ في معنى
المجازي لان التوقف انما هو في صورة عدم المعارضة مع غيره والا فلا بد من الحمل على المجاز احترازا
عن ارتكاب خلاف اصل آخر وان تشتكلت ان اصالة العموم موافقة لاحتمال المجاز المشهور
على القول به فاذكره بعض من عدم التقديم على هذا القول ليس على ما ينبغي وكذا اذا دار الامر بين
التخصيص القبيح والمجاز مثل ما اذا قال اكرم الناس وعلمنا بخروج العلماء عن عموم الناس او بمجازية
لفظ العام او في غيره ومثل ما يستهجن عرفا من التخصيصات كالتخصيص بالاكثر وهذا واضح لكن لا بد
ان يكون ذلك الرجحان الشخصي من سنخ الظهور اللفظي بان يكون مفيدا للظن بنفس الراجح لا بمضمونه
فلو دار الامر بين التخصيص والمجاز وحصل الظن بمطابقة الحكم المبني على التجوز للواقع من امارة
خارجية كالشهرة والاستقراء والاولوية ونحوها لم يجز به ترجيح المجاز على التخصيص لان التخصيص
قد ثبت رجحانه نوعا وفرضنا حجيته في مقام الترجيح فلا يصار عنه الا بدليل آخر يوجب مزية في الطرف
المقابل والمفروض عدم حصولها وان حصل المضمونه رجحان على مضمون التخصيص وهذا الكلام ايضا مبني
على ما اسلفناه من ان ظواهر الالفاظ سواء كان في مقام الاستدلال او في مقام الترجيح لا يناط
اعتبارها بالظن الفعلي او بعدم الظن بخلاف مؤدياتها في الواقع ومن هنا امكن القول بعدم اعتبار
الرجحان الشخصي اذا لم يكن رجحانا في العرف ولو كان متعلقا بنفس المرجوح لا بمضمونه مثلا اذا ارجح
المجاز على التخصيص لا لرجحانه الى كونه راجحا عند عامة العرف بل بسبب امارة غير معتبرة حاصلة بخصوص مخاطب
بالنظر الى حال المتكلم ونحوها فان تقديم المجاز على التخصيص لا يخلو عن اشكال لعدم ما كان التخصيص
عند العرف ارجح من المجاز نوعا اللهم الا ان يفرق بين المقامين ويلتزم في مقام الترجيح بان المدار على حصول
صفة الظن من اي شيء حصل وح فلا بد من الاخذ بذلك المرجح الشخصي وهذا ليس بعيدا اذ الظن ان
حجية ظواهر الالفاظ ليس حالها كحال حجية المرجحات النوعية من حيث اناطة الحجية بصفة الظن وعدمها
نعم الظن بالمضمون من دون السراية الى نفس الحالة المرجوحة لا عبرة به ظاهرا اشمله ما ذكرنا من لزوم

مراعاة

مراعاة الرجحانات الشخصية الموجودة في خصوصيات الموارد وجزئيات الكلام لا يجري في
النسخ وذلك مبني على عدم ثبوت النسخ بغير دليل علمي كالقرآن باعتبار الملازمة الثابتة بينه وبين
التواتر لتوفر الدواعي على النقل فلو بنينا على امكان ثبوته بالدليل الظني كان حاله كحال غيره
في امكان رجحانه بالمرجحات الخاصة وربما يؤيد الاخير الاجماع ظاهرا على جريان اصالة عدم النسخ
لان البناء على عدم ثبوت النسخ الا بالاجماع او التواتر يمنع عن تصوير مجرى للاستصحاب كما
لا يخفى واعلم ان الوجوه المخالفة للاصل ليست منحصرة في السبعة المعروفة فان الكناية ايضا
مخالفة للاصل مع خروجها عنها واذا لاحظتها مع تلك الوجوه السبعة زاد على المسائل المذكورة سبع
اخرى ولم اجد احدا متعرضا لحكم الدوران بين الكناية وغيرها ونحن قد تكلمنا بعض الكلام في ذلك
البحث عن الكناية في تعريف الحقيقة والمجاز فارجع الى هناك كما تكلمنا في حكم تعارض الاصول اللفظية مع
الاصول الراجعة الى جهة الكلام كالسلامة عن السهو والنسيان والخطاء والاكراه والتقية والكذب
من مصلحة داعية اليه مخرجة له من القبح ثم لو جعلنا التضمين حقيقة كان خلاف اصل آخر ايضا غير
المجاز فيزيد على الاقسام ثمانية اخرى ايضا وتعرف حكمها من التامل فيما ذكرنا في مسائل الدوران ولعلنا
نتكلم بعض الكلام في حقيقة التضمين في استعمال اللفظ في المعنيين فارتقب عن قريب انشاء الله تعالى
ثم انه قد يتحقق التعارض بين امور غير مخالفة كتعارض العرف واللغة او تعارض العرفين ويأتي
الكلام فيهما انشاء الله تعالى بعد الاشارة الى تلك الوجوه والله الهادي **بديعة** تنقسم الحقيقة بلحاظ
الوضع لا الواضع الى حقيقة لغوية وعرفية عامة وخاصة والمراد بالاول هو اللفظ المستعمل فيما
وضع له بحسب اللغة سواء كان متعددا او متحدا وسواء كان باقيا على الوضع اللغوي في العرف او
كان مهجورا الا انه على تقدير الهجر يكون اطلاق الحقيقة عليه باعتبار ما مضى وينبغي تحقيق المجاز
بلاحظة زمان الهجر وبالثاني هو اللفظ المستعمل في ما هو الموضوع له عرفا سواء كان ذلك الموضوع له
عين الموضوع له اللغوي ام غيره فالنسبة بينهما عموم من وجه يتصادقان في اللفظ المستعمل في الموضوع له

اللغوي مع بقاء الوضع عرفا وهذا يجري في قولهم لغة وعرفا كذا ويتفارقان في الموضوع له اللغوي
المهجور وفي الموضوع له العرفي المستحدث بالنقل وهو واضح او بغير نقل كما اذا كان اللفظ او
المعنى من المستحدثات العرفية بان علم عدم وجوده في الزمان السابق وتجدده بعد والاظهر تصور
اختصاصه بالعرف دون اللغة والمراد بالعرفية الخاصة هو المستعمل في الموضوع له عند فرقة خاصة او
من جهة خاصة فلو كان اللفظ موضوعا في العرف العام لمعنى لا من جهة كونهم اهل العرف بل
من جهة كونهم متشرعين او من جهة كونهم نحويين مثلا فهذا ايضا من العرفية الخاصة على ما صرح به
بعض المحققين معترضا على من فسرها بما كان واضعه فرقة خاصة وفي هذا الاعتراض نظر لانه اذا كان
اختصاص اللفظ بالمعنى عند عامة العرف ولو من جهة خاصة كان الفرق بينه وبين سائر العرفيات العامة تحكما
ولذا لو وقع التعارض بين العرف العام وبين هذا النحو من الوضع لم نحكم بترجيحه على العرف العام مع ان
الحكم في تعارض العرف العام والخاص تقديم الاخير على ما يأتي انشاء الله وانما قلنا بملاحظة حال الوضع
لا الواضع لان المعتبر في العرفية العامة او الخاصة كون اللفظ حقيقة في احد العرفين في معنى سواء
كان هناك واضع من اهل العرف بالتعيين او لم يكن واضع اصلا كما اذا حصل التعين والاختصاص
بكثرة الاستعمالات وقد يجمع بين العرفية العامة والخاصة في تعريف واحد ويق الحقيقة اللغوية هو
اللفظ المستعمل فيما وضع له بحسب اللغة والحقيقة العرفية ما استعمل فيما وضع له لا بحسب اللغة ثم
يقسم الاخير الى عام وهو ما لم يكن الوضع فيه مستندا الى عرف مخصوص او فرقة مخصوصة والى الخاص
هو ما كان الوضع فيه مستندا الى احد الامرين وما فعلنا احسن واسلم لان العرف واللغة قد يتحدان
كما اشرنا اليه بل اكثر الالفاظ كذلك وقضية التعريف والتقسيم المذكورين كونهما متباينين كما لا يخفى
ويقابل كل قسم من اقسام الحقيقة الثلثة المذكورة مجازه فهو ايضا ينقسم الى لغوي وعرفي عاما او
خاصا كذا قالوا ولي في صحة تقسيم المجاز الى الاقسام المزبورة تامل لان المصحح للاستعمال المجازي
ليس الا المناسبة والعلاقة الثابتة بين المجاز والحقيقة وليست هي مما تختلف باختلاف الالفاظ

والاصطلاحات

والاصطلاحات بخلاف الاستعمال الناشئ عن الوضع فان الوضع مما امكن اختصاصه بطائفة دون
اخرى ولعل نظر من طرد التقسيم الى المجاز الى ان الاستعمال في خلاف الموضوع له ايضا من الامور
المختلفة باختلاف الاصطلاحات لان خلاف الموضوع له كالموضوع له قد يكون عند فرقة دون اخرى
ومما ذكرنا يظهر بعد التامل فساده لان هذا الاختلاف ليس مناطا في هذا التقسيم فتدبر **بقي شيء**
وهو ان الاعلام حقايق اتفاقا مع عدم كون الوضع فيها بحسب اللغة او بحسب العرف العام او
فلا بد من تربيع الاقسام او القول بعدم كونها حقايق اما الاول فظاهر وان واما الاخير فلان العرفية
الخاصة على ما صرح به غير واحد ان يكون الوضع فيها من قوم او فريق والاعلام الشخصية ليس كذلك
ولان استعمال الاعلام في مسمياتها حقيقة من اي مستعمل كان والعرفية الخاصة انما تكون حقيقة لو كان
المستعمل لها من اهل ذلك الاصطلاح وربما قيل بدخولها في العرف الخاص لمنع اعتبار استناد الوضع
فيها الى قوم او فريق بل المعتبر فيها عدم استناد الوضع الى العرف العام سواء كان من قوم او من واحد
ونقل في المنية عن النهاية والاحكام كون الاعلام واسطة بين الحقيقة والمجاز نظرا الى اعتبار الوضع
فيهما لغة وعدم كون الاعلام موضوعة في اللغة ثم نظر فيه بان هذا غير مطرد في جميع الاعلام مثل زيد
وعمرو فانهما مصدران من زاد وعمر ثم قال والتحقيق ان الاعلام بالقياس الى الاوضاع الجديدة حقايق
واما في اللغة فليست بحقيقة ولا مجاز اما الاول فلعدم كونها موضوعة لمسمياتها لغة واما الثاني
فلعدم ملاحظة المستعمل لها في معانيها مناسبتها للمعاني اللغوية اقول ما ذكره السيد قده
لعله مراد العلامة والامدي ايضا بل هو ظاهر العضدي وصريح المحقق الشريف وح فيخرج الاعلام عن
الحقايق اللغوية قطعا وقضية ذلك بعد ملاحظة كونها حقايق في معانيها جزما درجها في الحقيقة
العرفية الخاصة كما ذكره القائل لكن التامل الصادق ربما يقضي بخلافه وذلك لان المراد بالقسم الاول من الحقيقة ما
كان من احد اللغات لا كل لفظ مستعمل فيما وضع له وان لم يكن منها توضيح ذلك انه قد علم سابقا في
عن اللفظ الموضوع ان اللغة ماخوذة من لغى يلغو اذا لهج بالكلام ويطلق على كل لفظ كاشف عن

المقصود وقد يطلق ويراد خصوص ما يقابل العرفين وقد يطلق ويراد به احد انواع ما يتحاور به
كما في لغة العرب ولغة الفارس ولغة الترك ونحوها وقد ذكرنا ان جنس الحقيقة والمجاز و
مقسمها ليس هو الاطلاق الاول ولا الثاني بل الثالث ومن الواضح ان الاعلام ليس من اللغة
بهذا المعنى بل بالمعنى الاول فخروجها عن الحقيقة العرفية واللغوية باعتبار خروجها عن المقسم و
بهذا يصطلح بين من قال انها واسطة بين الحقيقة والمجاز وبين من جعلها من الحقيقة فان مراد
الاولين كونها واسطة بين الحقيقة والمجاز اللغويين وهو لا ينافي كونها حقيقة بالنظر الى الوضع
العلمي والحاصل ان الاعلام غير مندرجة تحت شيء من اللغات كالعربية والفارسية والرومية و
نحوها ولذا يجب محافظتها على ما هي عليه في جميع الالسنة حتى انها تدخل في طي التحاور بالعربية مثلا
من غير تغيير وتبديل هذه اقسام الحقيقة واما تقسيم المجاز فقد قسم في المنية باعتبار المحل الى ثلثة
المجاز في المفرد كقول القائل رايت اسدا يرمي والمجاز في المركب كقوله تعالى واخرجت الارض اثقالها
والمجاز فيهما معا كقوله احياني اكتحالي بطلعتك فان الفاظ هذا المركب كلها مجازات لان المراد
بالاحياء السرور والمراد بالاكتحال الرؤية وبالطلعة الصورة وكذا المركب لان موجد السرور هو
الله تعالى دون الرؤية وقد تقدم منا الاشارة الى الاقوال في المجاز في المركب وان المختار فيه ان المركب
من حيث هو مركب على القول بوضعه لا تجوز فيها اصلا وان التجوز انما هو في امر عقلي وهو موافق
لما ذكره السيد حيث فسر التجوز في المركب بما ذكرنا وباعتبار السبب الى ثلثة ايضا الزيادة كما في قوله تعالى
ليس كمثله شيء والنقصان كقوله تعالى واسئلوا القرية والنقل اي نقل اللفظ عن المعنى الموضوع له
الى غيره لعلاقة من العلائق المعهودة مثل نقل لفظ الاسد الى الشجاع او الميزاب الى الماء ونحو
ذلك وفيه ان حصر السبب في الثلثة غير حاصل لان التضمين كما في قوله سمع الله لمن حمده ونحوه
من التضمينات خروج عن الموضوع الاصلي اذ المفروض عدم وضع المضمن فيه لما يشمل المضمن
فيكون مجازا مع عدم رجوعه الى شيء من الثلثة اما الاولان فواضح واما الاخير فلان المراد باللفظ
معناه

معناه الاصلي قطعا غاية الامر انه ضمن شيئا زايدا وهو ليس نقلا للفظ من موضعه الاصلي هذا
ما استقر عليه راي المحققين في التضمين واما على راي من جعله من باب الحذف وتقدير المضمن فهو
داخل في القسم الثاني وربما يجعل كلام السيد هذا دليلا على انه من ارباب هذا الراي لكن ينقض الحصر ايضا
باللفظ المستعمل في المعنى الحقيقي والمجازي معا فانه اما مجاز مطلقا او بالنسبة وعلى التقديرين
فلا يندرج تحت شيء من الاقسام الثلثة حتى الاخير لان اللفظ مع ارادة معناه الحقيقي منه غير منقول
عن معناه الى غيره وكذا اللفظ المشترك المستعمل في المعنيين عند من يجوزه مجازا فانه ايضا خارج عن
تلك الاقسام والذي يصحح الحصر في كلامه هو ان يقال انه اراد حصر ما به يحصل المجاز بمعنى اللفظ الموضوع
في غير محله لا بمعنى الكلمة المستعملة في غير معناه الحقيقي والمجاز بهذا المعنى اي الموضوع في غير محله و
موضعه الاصلي يصدق على التضمينات على مذهب المحققين وعلى اللفظ المستعمل في معنييه الحقيقي
والمجازي او الحقيقيين على مذهب من يجوزه مجازا لا حقيقة اذ لا ريب في كونه وضعا للفظ في غير
محله ولو كان مستعملا في معناه الموضوع له لان هذا النحو من الاستعمال عند هذا القائل اخراج للفظ
عن وضعه وهو الاستعمال في الموضوع له في حال الانفراد والذي يدل على انه قدس سره اراد بالمجاز
هذا المعنى لا معناه المعروف المتقدم عده القسمين الاولين منه مع ان المجاز بالمعنى المعروف غير صادق
عليهما لان لفظ القرية مثلا في الآية الشريفة لم تستعمل في خلاف معناها الحقيقي الا على تقدير
جعلها من القسم الاخير اعني المجاز بالنقل بارادة الاهل منها لعلاقة الحلول فيخرج عن المجاز بالحذف
وكذا لفظ الكاف في مثله فانها اما زائدة او مستعملة في معناها وليست مستعملة في معنى مغاير له و
مما ذكرنا ظهر ان في عبارة السيد مؤاخذة ترجع الى اشتمال كلامه لنحو من الاستخدام لان الاقسام
الثلثة الاول اقسام للمجاز المعروف والثلثة الاخيرة ليست تقسيما للمجاز المعروف من حيث السبب
بل للمجاز بالمعنى المشار اليه اعني وضع الشيء في غير محله فلا بد في تصحيح كلامه من استخدام او حمل
المجاز في كلامه من اوله الى آخره على هذا المعنى لانه معنى عام يشمل المجاز المعروف وغيره

فلا مؤاخذة كما هو واضح هذا ولا يمكن تصحيح الحصر بان مختار السيد عدم جواز استعمال
اللفظ في المعنيين لان مذهبه جواز استعمال المشترك في معنييه مجازا بل ظاهر بعض مناقشاته
في دليل العلامة على كونه مجازا جوازه على وجه الحقيقة واما الاستعمال في المعنى الحقيقي
والمجازي فهو ايضا مما يقتضيه ظاهر كلامه مع ان ملاك المسئلتين واحد فمن جوز استعمال
المشترك في المعنيين فالظاهر تجويزه الاستعمال في المعنى الحقيقي والمجازي ايضا فتدبر ثم ان الاقوال في
التضمين لعلها ثلثة او اربعة ياتي الاشارة اليها في استعمال اللفظ في المعنيين والله الهادي
بديعة لا خلاف ولا اشكال في وجود الحقيقة اللغوية واما الحقيقة العرفية فذهب شرذمة الى
عدمها منهم بعض الفرقة الاخبارية مستدلين عليه باستحالة اجتماع الناس عادة على امر واحد وهو
نقل اللفظ عن معناه الاصلي الى غيره وهذا مع وضوح فساده اخص من المدعى لعدم جريانه
في التعيني وربما اجيب بالنقض باتفاق اهل اللغة على الوضع الابتدائي وربما قيل ان هؤلاء
لعلهم الذين نفوا وقوع المجاز في اللغة كالجويني وابي اسحق وليس ببعيد لو كان المتنازع فيه خصوص
ثبوت الحقيقة العرفية على وجه التخصص الحاصل من الاستعمالات المجازية هذا والانصاف ان انكار النقل
في العرف بمعنى تعيين اهل العرف العام كلا او بعضا الفاظا لغوية لغير موضوعها الاصلي لا يخلو عن صواب
لان النقل في المنقولات العرفية كلها بسبب الاستعمالات الآئلة اليه وهكذا الكلام في العرفية الخاصة فان
انكار وجودها مطلقا مصادمة لابده البديهيات وكيف لا ولكل فرقة من اهل العلم والصنايع اصطلاحات
مخصوصة بهم واما كون تلك الاصطلاحات منهم على وجه التخصيص والتعيين فهو وان كان امرا ممكنا
لكن المعهود من طرايق الناس سلفا عن خلف غير ذلك الا ان يقال ان احتمال النقل التعييني في
جميع العرفيات الخاصة قائم لعدم العلم بحالها في ابتداء الامر نعم في خصوص وقوع الحقيقة الشرعية
خلاف ياتي ومن جملة المنقولات العامة لفظ الدابة والقارورة والخابية والجن والراوية والغائط
وربما جعل من هذا الباب امور غير واضحة منها ما جاء في تحريم المحارم والمحرمات من المطاعم و
المشارب

المشارب وساير المآثم فانها كانت في الابتداء مجازات بحذف المضاف ثم صارت بكثرة الاستعمال الى
حيث لا يتعقل منها الناس الا تحريم اللحم في الاول والنكاح في الثاني والشرب في الثالث وسائر ضروب
الارتكاب كسماع الغناء في الثالث قلت الظ ان دعوى النقل الاصطلاحي في هذه الاستعمالات تعيين المنقول
ولا سبيل اليه هنا ضرورة عدم اختصاص فهم العرف تلك المعاني بخصوص لفظ دون لفظ فانهم يفهمون
من مثل قول القائل حظرت عليكم والدانكم او ما يؤدي هذا المؤدى كمنعت ونحوه ما يفهمون من قوله تعالى
حرمت عليكم امهاتكم وهكذا الى ساير الامثلة ولا اختصاص له ايضا بمقام دون مقام بل في كل موضع
كان المضاف اثرا ظاهرا للمضاف اليه ثم حذف المضاف كان المتبادر منه ذلك مثل المؤاخذة وحديث
الرفع على القول بتقديرها لا تقدير جميع الآثار فان التبادر انما هو مستند الى قيام القرينة عرفا على
المحذوف المقدر مثل قول القائل واسئلوا القرية ولعل القائل يلتزم بالنقل فيه وفي اضرابه ايضا
وهو كما ترى فالاظهر جعلها من باب المجاز بالاضمار مع القرائن العرفية ومنها لفظ الام فانها حقيقة
عرفا في الوالدة خصوص النساء وان كان في اللغة لما يتناول ساير الحيوانات فيختص قولهم عليهم السلام
يكره التفرقة بين الام وولدها بالانسان بناء على تقديم العرف على اللغة كما ياتي ان شاء الله ومنها
لفظ السيف فانه حقيقة عرفا فيما يتناول الغمد والحمايل والحلية وان كان في اللغة لخصوص النصل ولذا
لو اوصى بسيف نزل على ما يتناول الجميع قلت الظ عدم ثبوت النقل في هذين اللفظين ايضا وعدم ثبوت
الكراهة في تفرقة الحيوانات انما هو لاختصاص مناط الحكم وهي الشفقة بالانسان واما تنزيل الوصية
بالسيف على ما يعم الغمد وساير الملحقات فالظ انه لاجل التبعية كالمفتاح بالنسبة الى الدار ولا يتوهم
احد كون الدار في العرف موضوعا لما يتناول المفتاح والسر في دخول التوابع تحت البيع والوصية
ونحوها من العقود ظهور حال الموجب والقابل في الدخول الا ان يحصل التصريح بالخروج فيتبع
فسراية الاحكام الى التوابع انما هو لاجل كونها من لوازم الخطابات المتعلقة بالمتبوعات فتدبر ومنها الفاظ
المقادير كالذراع والمثقال والمن والحمل واضرابها فانه قد يتوهم او توهم كونها حقايق عرفية فيما

يتناول الناقص الذي يتسامح فيه عرفا حتى انهم نزلوا على ما عرفي اليهم ما ورد في تحديد الكر ومسافة
والبلوغ والحيض والاقامة ونحو ذلك على ما يتناول ذلك النقصان ويلزمهم الاكتفاء باقامة عشرة
ايام الا دقيقة او دقيقتين في تحقق الاقامة الشرعية وهكذا سائر التحديدات والظاهر ان هذا اشتباه
لان القدر الجامع بين الاقل والاكثر امر غير معقول على ما سيجيء التنبيه عليه ان شاء الله تعالى فكيف يكون
اللفظ موضوعا لما يتناول الزايد والناقص والتزام الاشتراك للفظ ايضا بديهي البطلان لعدم
انضباط القدر المتسامح فيه عرفا من الزيادة والنقصان بل التحقيق على ما سبق اليه الاشارة في مبحث
الوضع ان اطلاق تلك الالفاظ على ما يقارب حقايقها مسامحة من العرف وتنزيل فهي مجازات واقعية
وحقائق ادعائية لانه لما لم يكن لما يقارب معانيها الفاظ مخصوصا اضطروا الى التعبير عنها باللفظ مع
محافظة الاختصار ولما لم يكن شيء انسب بها من تلك الالفاظ تعارف عندهم ذلك الاطلاق حتى كان
اطلاق حقيقي ولذا لا يتعدون عن حقايقها الاولية في المقامات المطلوب فيها المداقة فلو باع بعشرة
الاف لم يزده درهما ولا دانقا ولذا استقر بناء العلماء على الاخذ بدلائلها تحقيقا في سائر الابواب مثل
تحديد الكر ونصاب الزكاة واضرابهما وربما استدل على ذلك بصحة استثناء النقيصة وعطف
الزيادة فانهما شاهدا صدق على عدم الاشتراك المعنوي وهذا مبني على ما هو المعروف من
استدعاء الاستثناء عموما استغراقيا للمستثنى منه فلو بني على ما نسب الى سيبويه من صحة قول القائل
اكرم رجلا الا زيدا صح العطف والاستثناء على تقدير ثبوت الحقيقة العرفية في القدر الجامع ايضا والله
العالم بديعة قد ذكر الشيخ في العدة والعلامة في ... ان خطاب الله تعالى اذا لم يكن معه شيء من القرائن
المقالية او الحالية المفهمة للمراد يجب حمل ما فيه من الالفاظ على حقايقها الشرعية ان كانت تلك الالفاظ
مما ثبت فيه الحقيقة الشرعية سواء كان لها معنى لغوي او عرفي مغاير لذلك المعنى الشرعي اولا وان فقدت
الحقيقة الشرعية وجب حملها على الحقيقة العرفية طابقت الحقيقة اللغوية ام خالفت بشرط كونها
غالبة عليها على وجه تكون معه الحقيقة اللغوية مهجورة وان انتفت العرفية فاللغوية ويؤدي هذا

يؤدي

المؤدى ما ذكره الشهيد الثاني في تمهيد القواعد بل الظاهر تطابق الكلمة على هذا التفصيل عدا ان
المحكي عن قواعد الشهيد الخلاف في المسئلة الاولى اعني تقديم العرف على اللغة فذهب الى تقديم اللغة
وتوضيح هذا المقال يستدعي وضع الكلام في مسائل ثلث فان كان صور الدوران الحاصلة
من تعارض احدى الحقايق الثلث مع الاخرى ستة الا ان الحال فيها يظهر من التامل في مسائل ثلث
الاولى في تعارض اللغة والعرف العام واعلم ان محل الكلام في هذه المسئلة ما اذا كانت العرفية
غالبة ناسخة للغة بحيث احتاج ارادتها من اللفظ عند اهل اللسان الى القرينة كسائر المجازات
والدليل على ذلك مع التصريح به في ... والمنية وغيرهما هو انهم ذكروا في الدوران بين النقل و
الاشتراك انه على تقدير الاشتراك اي اشتراك اللفظ بين المعنى اللغوي والعرفي بالجملة يجب التوقف
فكيف يتفقون هنا على تقديم المعنى العرفي مطلقا ولو مع بقاء الحقيقة اللغوية وعدم هجرها وربما
يستظهر من بعض الكلمات عدم الفرق بين القسمين ولعله سهو بين ثم اذا علم هجر الحقيقة اللغوية
فبملاحظة العلم بتاريخ الهجر وتاريخ صدور الخطاب او العلم باحدهما او عدم العلم بشيء منهما تحصل
صور منها العلم بصدور الخطاب مقدما على زمان الهجر ومنها العكس وهذان لا اشكال في حكمهما
وهو الحمل على المعنى اللغوي في الاول والعرفي في الثاني وينبغي القطع بخروج الاول عن اطلاق كلام
الاكثر والثاني عن اطلاق كلام الشهيد ولو بملاحظة غلبة جهل التاريخين فيما بايدينا من الخطابات
والالفاظ المنقولة الى غير حقايقها الاصلية ومنها العلم بتاريخ صدور الخطاب دون النقل ومنها
العكس وحكم هذين ايضا واضح لان قضية اصالة التاخر تقديم اللغة في الاول والعرف في الثاني وينبغي
ايضا اخراج الاول عن اطلاق كلام القوم والثاني عن اطلاق كلام الشهيد بقرينة الغلبة كما مر ومنها
الجهل بالتاريخين ومقتضى الاصل فيه التوقف الا ان يبنى في مجهولي التاريخ على التقارن ومقتضاه
الحمل على المعنى اللغوي ايضا اذا كان النقل بالتعيين والتخصيص واما اذا كان بالاستعمالات المجازية
تعين الحمل على المعنى العرفي لان الاستعمال المقارن لحصول النقل التعيني لا يتعقل الا في المنقول اليه

وربما قال غير واحد من المهرة ان قضية الاصل الحمل على المعنى اللغوي لاصالة تاخر حدوث
النقل زمان الاستعمال ثم اجابوا عن ذلك بان هذا الاصل لا يفيد الظن فلا يعول عليه اذ المدار ليس
على الاصل تعبدا بل على صفة الظن الحاصل منه قلت ليس في شيء من الامرين كرامة اما الاول فلان
اصالة تاخر النقل معارض باصالة تاخر الاستعمال عن زمان النقل فان كلا من الاستعمال والنقل
حادث مشكوك التاريخ ولعل نظرهم في ذلك الى الصورة الثالثة ثم طردوا الكلام الى هذه
الصورة غفلة واما الثاني فلانه على تقدير جريان الاصل المزبور فلا مانع من افادته الظن هنا و
لذا عول عليه في الصورة الثالثة من منع عن اعتباره هنا هذا مضافا الى ما في دعوى اناطة العمل
بالاصول على الظن الشخصي من المواخذة كما اسلفنا الكلام فيها في اصل العدم هذا هو الكلام بمقتضى
الاصول وقد استدل على تقديم العرف بادلة واردة منها الاستقراء ويقرر تارة بانا وجدنا غالب
المعاني العرفية ثبوتها من قديم الزمان كما يعرف ذلك بعد ملاحظة المعاني العرفية وتتبع موارد استعمالها
في كلمات الاوائل ويكشف عن ذلك حكم الاكثر مع اختلاف ارائهم بتقديم العرف اذ ليس ذلك الا
من الجهة المذكورة الباعثة على الظن بالمراد ومنها بعد استقرار العرف بعد زمن النبي صلى الله عليه وآله او في زمانه
ومنها بناء العلماء واهل العرف قاطبة على تقديم العرف كما يظهر ذلك من ملاحظة فتاويهم في عبارات
الوصية والعقود ونحوها ومنها الشهرة اي شهرة القول بتقديم العرف على اللغة فتكون دليلا او مؤيدا
وفي الكل نظر لا يخفى على المتدرب نعم من ملاحظة المجموع يحصل الظن بالمراد ولكن دخوله تحت الظنون
المعتبرة مشكل والبناء على حجية مطلق الظن بالمراد اشكل كما سبق فالاظهر التوقف ولعل اطلاق كلام
الشيخ والعلامة والشهيد الثاني ونحوهم ممن حكموا بتقديم العرف مرسلين له ارسال المسلمات منزل
على الصورة الثانية او الرابعة فان الحكم بتقديم العرف فيهما واضح الا ان يقال ان زمان الصدور وان كان
مؤخرا عن زمان النقل فلا اشكال في كون المراد هو المعنى العرفي وان كان مقدما فالامر يدور بين الحاقه
بالنادر الذي هو الاستعمال في المعنى اللغوي لان النقل لا يحصل الا بغلبة الاستعمال في المعنى المنقول اليه

وبين

وبين الحاقه بالاستعمالات الغالبة والثاني اولى ولا بعد في القول باعتبار هذه الغلبة لسلامتها عن
معارضة اصالة الحقيقة كما يظهر بالتدبر فتدبر ثم ان اعتبار قول العدل في تاريخ كتاب او سنة
المسئلة الثانية
او نقل حكمه حكم قول العدل في الاحكام وهو واضح المسئلة الثانية تعارض اللغة مع العرف الخاص و
ظاهر الاكثر تقديم العرف هنا ايضا كما يظهر ذلك من كلماتهم في ثمرة البحث عن الحقيقة الشرعية معللين له
بوجوب حمل كل كلام على اصطلاح متكلمه فاذا وجدنا في كلام نحوي لفظ الكلام وجب حمله على معناه
المصطلح عليه عند النحاة لا معناه اللغوي المصدري بل لم اجد احدا تامل في ذلك غير بعض الفضلاء المتاخرين
حيث ذكر ان ذلك على كليته ممنوع لان مجرد ثبوت الاصطلاح في لفظ لا يقتضي هجر معناه اللغوي او
العرفي مطلقا ولا يصير منشأ لتبادر ذلك الاصطلاح عند كل احد بل عند تبعة ذلك الاصطلاح وبذلك
ابطل ما ذكروه في ثمرة الحقيقة الشرعية من وجوب حمل الالفاظ الموضوعة بازاء المعاني الجديدة عليها
عند الاطلاق الا من جهة العلم بان مخاطبات الشارع لما كانت مع اصحابه المشاركين له في العرف والاصطلاح
فلا جرم وجب حمل ما اشتمل على تلك الحقايق من الخطابات الشرعية على المعنى الشرعي قلت لا ينبغي على متامل
ان ثبوت الاصطلاح في لفظ كان له حقيقة عرفية او لغوية سواء كان بسبب غلبة الاستعمالات المعادة
عن القرائن او بسبب التعيين والتخصيص ناسخ للمعنى اللغوي او العرفي جدا عند صاحب هذا الاصطلاح
لوضوح ان غلبة الاستعمال على وجه يؤدي الى حدوث العلقة الوضعية بين اللفظ والمستعمل فيه عند
المستعمل يمنع عن التفات الذهن عند سماع تلك اللفظة من ذي الاصطلاح الى ما سوى ذلك المعنى
الغالب والا لم يحصل النقل والاصطلاح ولا نعني بالنسخ وهجر المعنى العرفي الا التفات الذهن
الى غيره وعدم التفاته اليه الا بالقرينة وكذا تعيين لفظ لغوي لمعنى مغاير له لا معنى له سوى نصب علامة
للمراد وتسهيل لافادته كما هو الشان والغرض في وضع الالفاظ وبالجملة لا يتعقل نقل لفظ الى معنى
في اصطلاح الا اختصاص المنقول اليه بذلك اللفظ على وجه يستراح معه من نصب قرينة المراد فدعوى
ان مجرد الاصطلاح لا يوجب نسخ المعنى العرفي وهجره ليس في محلها كما لا يخفى ثم ان قضية ما ادعينا

من النسخ والهجر تبادر ذهن كل سامع الى ذلك المعنى المنقول اليه من غير فرق بين ان يكون هو من اهل
ذلك الاصطلاح ام لا الا ترى انه لا يتفاوت في تبادر المعاني لالفاظ العربية بين كون السامع
عربيا او عجميا ولا بين كون المخاطب به من العرب او من غيره نعم يشترط في ذلك ان لا يكون عرف
المخاطب في ذلك اللفظ مغايرا لعرف المتكلم فانه يندرج تحت المسئلة الآتية ولا مساس لها بمقالة القوم
في هذه المسئلة اعني وجوب حمل كلام كل متكلم على مصطلحه مطلقا اي سواء كان المخاطب من تبعة ذلك
المتكلم ام لا بان لا يكون له اصطلاح اصلا الا ان يكون له اصطلاح مغاير والحاصل ان شرط حمل الكلام
على اصطلاح المتكلم عدم معارضة اصطلاح المخاطب له لا موافقة الاصطلاحين فلو كان المخاطب
ممن لم يكن له في ذلك اللفظ عرف وجب ايضا حمل اللفظ على مصطلح المتكلم واما مع مخالفة عرف
المخاطب لعرف المتكلم فهو خارج عن محل كلام القوم وداخل تحت المسئلة الآتية فما ذكره قدس سره
من اختصاص التبادر بمن كان من اهل اصطلاحه من المخاطبين لم نعرف له وجها ويمكن تنزيل كلامه قده
على ما ذكرنا وان كان قاصرا عن افادته ولا فرق فيما ذكرنا بين شيء من العرفيات الخاصة فلو دار الامر
بين اللغة والعرف العام والعرف الشرعي وجب حمل كلام الشارع على المعنى الشرعي بل الامر فيه لعله
اوضح نعم في افادة هذا الحاصل شيئا لا يفيده الحمل على المعنى اللغوي كلام تعلم تفصيله انشاء الله تعالى في الحقيقة الشرعية
والله الهادي المسئلة الثالثة تعارض العرفين او ازيد ويعلم حكم الثاني من الاول وهو يتصور على وجوه
تلك الاول دوران الامر بين عرف المتكلم والمخاطب وهو على قسمين لان احد العرفين اما يوافق العرف
العام او لا سواء كان عدم التوفيق باعتبار عدم عرف عام في ذلك اللفظ اصلا كلفظ الرمي مثلا او
باعتبار مخالفتهما له وقد اختلف في تقديم عرف المخاطب او المتكلم فعزي الى السيد وبعض من تبعه
من المتاخرين الى تقديم عرف المتكلم عملا باصالة الحقيقة بناء على كون استعمال اللفظ في خلاف
مصطلح اللافظ مجازا ونظرا الى الغلبة لان طريقة الناس مستمرة على التكلم بمقتضى اصطلاحات
انفسهم وعدم جريهم في محاوراتهم على اصطلاحات الغير وعليه بني تقديم العرف الخاص على العرف العام
كامر

كامر وهو خيرة بعض المحققين من المتاخرين وذهب العلامة وثاني الشهيدين فيما حكي عنهما وبعض
من تبعهما الى تقديم عرف المخاطب واستدل عليه في تمهيد الروض بان خطاب الشارع لا بد ان يكون متواضعا
جاريا على اصطلاحات المخاطبين حذرا من الاغراء بالجهل الا ان يدل على خلافه بقرينة معهودة
وزيد عليه الاستدلال بما روي من ان بناء النبي صلى الله عليه وآله والائمة صلوات الله عليهم اجمعين كان على المكالمة مع
اهل زمانهم بما يفهمون وذهب غير واحد من المتاخرين الى التوقف منهم المحقق القمي في القوانين وحكم
ان محل الكلام يعم القسمين وان المدار عند كل فرقة عرف من يقدم عرفه من المتكلم او المخاطب سواء
كان ذلك عرفا مختصا به في مقابل العرف العام او كان متحدا مع العرف العام وكيف كان فالاظهر ما
رواه المحقق القمي من التوقف وعدم نهوض شيء مما استدل به الفريقان باثبات المدعى اما ما استدل
به للقول الاول فيرد على الدليل الاول ما اجاب به المتوقفون من ان استعمال اللفظ في خلاف مصطلح
اللافظ ليس مجازا اذ الكلام في الاستعمال على وجه التبعية في الاصطلاح فان قلت قد ذكروا في تعريف
الحقيقة ان قيد الحيثية لاخراج استعمال النحوي لفظ الكلام مثلا في معناه اللغوي وهذا صريح
في الالتزام بكونه مجازا قلنا نعم لكنه انما يكون كذلك اذا كان الملحوظ في الاستعمال المناسبة دون التبعية
وهذا الفرض يكفي في تصحيح قيد الحيثية مع انه على فرض تسليم المجازية فليس كل حقيقة اصلا بالنسبة
الى كل مجاز لان المدار في تقديم الحقيقة على الظهور العرفي بحيث كان احتمال التجوز مساويا فالا
الحقيقة عرفا فلم يترجح شيء منهما على الآخر كما صرح به سيد المتاخرين في المفاتيح وعلى الثاني بان القدر
المسلم من الغلبة المذكورة ما اذا كانت المكالمة مع من يوافق عرفه عرف المتكلم واما اذا كانت مع من
يخالف عرفه لعرفه فالغلبة المدعاة ممنوعة بل الظاهر عدمها ورده بعض المحققين بانه يكفي في ذلك
القدر المسلم من الغلبة في الحاق المشكوك بالغالب ولا يجب ثبوت الغلبة في خصوص المورد اعني مورد
وقوع المكالمة مع من يخالف عرفه لعرفه اذ لم يكن الغالب فيه على عكس الغالب في معظم المحاورات
فيزاحم بها تلك الغلبة اقول ولقد اجاد التامل واحسن الدقة لان الغلبة النوعية كافية في الحاق

المشكوك اذا لم يعارضها الغلبة الشخصية فاذا كان الغالب في افراد الانسان هو البياض كان
ذلك سببا لالحاق المشكوك من الزنجي وان لم يكن الغالب في الزنجي هو البياض بشرط ان لا يكون الغالب
فيه السواد وح فاذا كان غالب محاورات المتكلم مبنيا على ارادة مصطلحه في الالفاظ التي ثبت له فيها
اصطلاح وجب الحاق المشكوكات بها وان كانت تلك المشكوكات من الصنف الذي لا غلبة فيها كصنف
المكالمة مع المخالف في الاصطلاح لكن النظر الادق والتامل الاصدق قاضيان بخلاف ما ذكره في
المقام اما اولا فلان الغلبة في النوع لا نسلم كونها سببا لالحاق مشكوكات كل صنف مطلقا بل مع الجهل
بحال ذلك الصنف فلو علم بحاله وانه ليس فيه تلك الغلبة فالظ انه لا يجري مثل ما لو علم بغلبة
الخلاف التي اعترف بعدم افادة الغلبة النوعية للظن مع وجودها لحصول الظن من الغلبة يتوقف
على احتمال مساواة المشكوك فيه لساير الاصناف فمع العلم بعدم المساواة لا يحصل الظن سواء
كان عدم التسوية باعتبار العلم بانتفاء صفة الغلبة او بغلبة الخلاف والسر في ذلك ان وجه
افادة الغلبة اعني مشاركة اكثر افراد الكلي في حكم الظن كونها سببا للظن باقتضاء القدر الجامع
لذلك الحكم فاذا وجدنا حال بعض اصناف الكلي مغايرة لحال ساير الاصناف اما في عدم الغلبة او
في غلبة الخلاف زال الظن باقتضاء ذات الكلي من حيث هي لذلك الحكم فلو راينا غالب رمانات العالم
حامضة ثم راينا رمانات العراق مثلا مختلفة غير غالبة فيه الحموضة لم يحصل الظن بحموضة الفرد
المشكوك العراقي واما ثانيا فلان المقام ليس من باب ما ذكره بل من باب اختلاف الصنفين واختصاص
الغلبة باحدهما دون الآخر لان المكالمة مع كل من الموافق في الاصطلاح والمخالف له صنف مستقل
وغلبة ارادة المعنى المصطلح في احدهما لا يوجب الحاق الفرد المشكوك من الصنف الآخر بالغالب ولو
كان وجود ذلك الصنف في الخارج اغلب واكثر من هذا الصنف الآخر فكون معظم محاورات الانسان
مع اهل اصطلاحه وكون الغالب فيه ارادة المعنى المصطلح لا يوجب الحاق المكالمة مع خارج
الاصطلاح بها مع ان دعوى ان محاورات الانسان غالبا تكون مع اهل اصطلاحه في جميع الموارد
ودعوى

وفي حق كل شخص في معرض المنع خصوصا اذا كان ذلك الانسان رئيسا وكان المصطلح فيه لفظا
معينا او الفاظا معدودة فما ذكره لجماعة في رد الغلبة المزبورة في محله شمل ان ذلك المحقق انتصر
لما ذهب اليه بعدم الخلاف في تقديم العرف الخاص على العرف العام قال وليس ذلك الا من جهة ظهور
جري المتكلم في كلامه على مصطلحه وهو بعينه جار في المقام وانت خبير بان تقديم العرف الخاص على
العرف العام الذي لا خلاف فيه لا يشمل ما نحن فيه كما نبهنا عليه في المسئلة السابقة فارجع وتامل و
قد يستدل على تقديم عرف المتكلم بان ارادة ما يوافق عرف المخاطب محتاج الى القرينة لا محالة ولو
لم يكن مجازا والاصل عدمها وربما يجاب بان وقوع المكالمة مع من يخالف عرفه لعرف المتكلم قرينة
على ذلك او محتمل لان يكون قرينة واصالة عدم القرينة لا تنهض في نفي قرينية حال موجودة وانت
خبير بما فيه والصواب في الجواب هو ان ارادة عرف المتكلم ايضا يحتاج الى القرينة فاصالة عدم القرينة
معارضة بالمثل فافهم واما الاستدلال على تقديم عرف المخاطب بانه لولاه لزم الاغراء بالجهل فواضح
الجواب لان المخاطب اذا كان عالما باصطلاح المتكلم ونصب له قرينة على ارادته كما هو المفروض في
محل البحث لم يلزم الاغراء بالجهل وانما يلزم ذلك مع جهل المخاطب او مع عدم نصب القرينة له على المراد
ومما ذكرنا يظهر الجواب عن الاستدلال الثاني ايضا مع عدم ظهور وجه ظاهري لاصل الاستدلال
كما لا يخفى هذا واعلم ان هذه المسئلة تكاد لا تنفع في الادلة الشرعية لان تقديم عرف المتكلم
على القول به مشروط باحراز علم المخاطب بعرف المتكلم واحراز علم المتكلم بعلمه وتحصيل هذين
الشرطين خصوصا الاخير في غاية الاشكال ففي موارد الشك لا بد من التوقف على جميع الاقوال
سواء قلنا بجريان اصل العدم في علم الامام عليه السلام ام لا لان الشك في الشرط يستلزم الشك في المشروط
والله الهادي الثاني الدوران بين عرف المتكلم او المخاطب وبين عرف بلد المخاطبة والمكالمة والظ هنا
ايضا التوقف وترجيح عرف البلد مع عدم القول به او شذوذه غير ظاهر الوجه سوى دعوى الغلبة التامة
والجواب الجواب وهل يصلح مرجحا اذا وافق عرف المتكلم او المخاطب كما جزم به المحقق المتقدم خصوصا

نع مكث المتكلم فى ذلك البلد قدرا معتدا به والظ العدم بل الظ عدم الترجيح ولو كان البلد وطنا
للمتكلم فضلا عن كونه بلد اقامته مدة طويلة والحاصل ان تعارض العرفين يجرى مجرى الاشتراك
ولا اصل يرجع اليه فى شىء من المقامين فلا بد من التوقف والتماس القرينة المعينة والله الهادى
والثالث الدوران بين عرف المخاطبين او زيد بان علم انه لا عرف للمتكلم فى ذلك اللفظ او كان وعلم
بعدم ارادة عرفه والاقتدر بحث الوجوه المتقدمة والتحقيق فى ذلك يأتى فى البحث عن استعمال
اللفظ فى ازيد من معنى واحد انشاء الله تعالى فان منعنا عن ذلك كان الخطاب مجملا وان جوزناه حقيقة
فلا بد من النظر فى انه لا اصل فى المشترك المجرد عن القرينة او ان الاصل كون الاستعمال وحدانيا
الى ان يثبت ارادة المتعدد ونقل بعض الافاضل عن التهذيب انه يجب على كل طائفة حمل الخطاب على
المتعارف عنده لان الظ عدمه ويقبح ارادة خلاف الظ من الحكيم بلا نصب قرينة ولانه لولاه
لحمل اما على عرف معين منها او على الجميع او على معنى خارج عنها والكل باطل لاستحالة الترجيح
بلا مرجح وللقطع باتحاد المراد من كل طائفة قلت ولم اجد فى التهذيب ما ذكره من الدليلين نعم
استدل العميدى على ما ذكر بالدليل الاول وكيف كان فهذا القول من العلامة رحمه الله بناء على مختاره من عدم
جواز استعمال المشترك فى المعنيين الا مجازا لان مقتضى اصالة الحقيقة حمله على ارادة احد المعنيين
ولعله يدعى ان اختلاف حال المخاطبين قرينة على ذلك فهو على اصله من كون المشترك مجازا فى المعنيين
متجه وكذا على اصل الشيخ قده فان الخطاب المجرد عن القرينة عنده محمول على جميع محتملاته جمعا او
تخيرا الا اذا كان الوقت وقت الحاجة ولم يقترن به القرينة كما لا يخفى او يق ان اصل الحقيقة فى هذا المقام
ساقط لانه يلزم من وجوده عدمه اذ اللازم على تقدير اجرائه اجمال الخطاب فيتعذر العمل به فيتعين
حمل اللفظ على المعنيين وان كان مجازا ترجيحا للاستعمال على الاهمال الا ان يق ان العمل باصل
الحقيقة يختلف باختلاف المقامات فقد يكون فائدة العمل بها اجمال اللفظ وفيه ما لا يخفى لان ادلة
اعتبار اصل الحقيقة لا يتناول مثل ذلك وهذا نظير قول من يرى وجوب تصديق الخبر المنافى ظاهره

للاجماع

للاجماع مقدمة لحمله على خلاف ظاهره بقرينة الاجماع ينطبق على المذهب نظرا الى ان تصديق
الخبر مهما امكن ولو بحمله على خلاف الظاهر اولى من طرحه وقد زيفناه فى محله بالايتامل فى صحته
مع ان سقوط اصل الحقيقة لا يكفى فى حمل اللفظ على المجاز وترجيح الاستعمال على الاهمال لا يصلح
دليلا عليه او يق ان اصالة الحقيقة معارضة بان الاصل فى الخطابات البيان وبلا ذكرنا الغلبة وهى
واردة على اصالة الحقيقة عند التعارض كما فى المقام وفيه انه لا دليل على اعتبار هذه الغلبة وسيأتى
تمام الكلام فى هذا المرام انشاء الله تعالى والله الهادى بديعة اختلفوا فى ثبوت الحقيقة الشرعية
وعدمه الى اقوال يأتى ذكرها وتنقيح المسئلة يستدعى الكلام اولا فى امور الاول ان المراد بالحقيقة الشرعية
المتنازع فيها على ما ذكره الفاضل الباغنوى هو اللفظ المستعمل فى وضع اول شرعى وهذا التحديد
عندى غير سديد من وجوه احدها انه اعادة تعريف مطلق الحقيقة وزيادة هى بمنزلة الفصل مساوقة
للمحدود فى الوضوح والخفاء وهذا خروج عن وظائف التحديد اما اولا فلان تحديد النوع انما هو
بعد الفراغ عن معرفة الجنس فلا يناسب اشتماله على حد الجنس بل ينبغى اشتماله على نفس الجنس واما
ثانيا فلان تلك الزيادة وقعت فصلا فى ذلك التعريف مع ان مدلولها العرفى لا يزيد على مدلول
المحدود وهو الشرعية فاشبه ان يكون تحديدا دوريا والثانى انه يشتمل على مجاز بلا قرينة وهو لفظ
الشرعى اذ المراد به هو الشارع لعدم مساعدة الاصطلاح على تسمية الوضع المنسوب الى الشرع
كالحقيقة المتشرعة حقيقة شرعية والثالث ان استعمال الكلمة فى الوضع لا محصل له الا بعد
تاويلات ركيكة مثل حمل كلمة فى على السببية والتزام اضمار المستعمل فيه وغيرهما مما ذكروه فى تعريف
الحقيقة المطلقة باللفظ المستعمل فى الوضع الاول والرابع ان اللفظ المستعمل فى المعنى الشرعى بعد
حصول النقل بغلبة الاستعمال لا يندرج تحته لان اطلاق الوضع على التعين الحاصل من الاستعمالات
مجاز لا جامع بينه وبين الوضع بمعنى التخصيص والتعيين كما مر فى تعريف الوضع فيلزم استعمال اللفظ
فى المعنيين بلا قرينة فافهم وقد اورد عليه ايض بخروج المنقولات الشرعية مط تعينية كانت او

تعيينية بوجه آخر وهو ان الملحوظ فى المنقول هو الوضع الاول المنقول منه الذى ليس بشرعى وهو
ضعيف لان المراد بالوضع الاول المختص بالحقائق احترازا عن الوضع المجازى لا الوضع الاولى الابتدائى
والايراد مبنى على حمل الوضع على المعنى الثانى فافهم وعرفها فى محكى النهاية بانها اللفظة المستعملة
شرعا فيما وضعت له فى ذلك الاصطلاح وضعا اولا وهو ايض معيب من وجهين الاول ان
قوله شرعا قيد للاستعمال ظاهرا مع ان كون الاستعمال من الشارع غير معتبر فى الحقيقة الشرعية
لوضوح ان المعتبر فيها كون الوضع من الشارع لا الاستعمال فلو كان الواضع الشارع واستعمل
بعض المتشرعة كفى فى كونه حقيقة شرعية ولو اريد من الشرع ما يعم المتشرعة فمع عدم صحته فى نفسه
لعدم العبرة باستعمال المتشرعة ايضا حتى لو استعمله الدهرى تبعا لهم كان حقيقة شرعية انتقض
بالحقيقة المتشرعة لان ذلك الاصطلاح فى كلامه اشارة الى اصطلاح اهل الشرع المذكور
سابقا وبعد عموم الشرع المشار اليه للمتشرعة يندرج اللفظ المستعمل فيما وضع له فى
اصطلاح المتشرعة فى التعريف لانه يطلق عليهم اهل الشرع وثانيا ان القيد الاخير اعنى قيد اولا
مستدرك هنا وان كان مفيدا فى تعريف مطلق الحقيقة على ما ذكره فيه الجماعة لان الوضع الشرعى لا
ينقسم الى اولى حقيقى وثانوى اى مجازى حتى يتوسل فى اخراج الثانى بقيد اولا فلا فائدة فيه سوى
الزيادة بل المنقسم اليها الاوضاع اللغوية وذلك لان اللفظ المستعمل فيما يناسب الموضوع له مجاز لغوى
سواء كان اللفظ والمعنى كلاهما مستحدثين او معروفين فى اللغة والعرف او مختلفين فاستعمال لفظ
الصلوة فى خلاف ما وضع له شرعا ليست مستعملة فى الموضوع له الشرعى الثانوى حتى يجب الاحتراز
عنه فى الحد ومنه يظهر ان جعل استعمال الشارع لفظ الصلوة فى الدعاء على القول بالحقيقة الشرعية
مجازا شرعيا كما فى كلام غير واحد ليس على ما ينبغى والحاصل ان المجاز اللغوى عبارة عن كل لفظ
مستعمل فى خلاف الموضوع له لعلاقة سواء كان ذلك الموضوع له معناه لغة او عرفا عاما او خاصا
وسواء كان اللفظ مما يعرفه اهل اللغة ايضا ام لا فيصدق على كل لفظ مستعمل فى غير معناه لعلاقة

فكل

فكل مجاز مجاز لغوى لا شرعى فافهم وفى التهذيب يعنى بالحقيقة الشرعية اللفظ الذى نقله الشارع من
موضوعه اللغوى الى معنى آخر بحيث اذا اطلق فهم من تكلم على اصطلاحه المعنى المنقول اليه وفيه
بعد الاغماض عما فيه من التطويل الغير اللائق بالحدود ان النقل ليس من الامور المعتبرة فى الحقيقة الشرعية
وتوجيه العميدى قده له بان الواقع من الحقيقة الشرعية لما كان منحصرا فى المنقول اختص التعريف به
لا يندفع به ما قلنا لان ذكر شىء غير معتبر فى المحدود فى التعريف لا يجدى وله ولو كان من مقارنات وجود المحدود
فافهم مع ان ظاهر النقل للوضع والتعيين وفى اعتباره اشكال او منع وثانيا ان الحقيقة لا تتسم
الا بالاستعمال وليس فى الحد اشارة اليه والاحسن تعريفها باللفظ المستعمل فى المعنى الكلى الذى تعين له
فى لسان الشرع او فى زمانه وتقييد المعنى بالكلى لاخراج الاعلام التى وضعها النبى ص كالحسن والحسين وقد يستغنى
عن التقييد بالكلى باعتبار حيثية التشريع فى الوضع وفيه تعسف لان الحيثية التقييدية هنا لا معنى لها
والتعليلية مما لا يساعد عليها ظاهر الحد مضافا الى انتقاضه طردا بلفظ امير المؤمنين الذى
وضعه النبى ص لعلى عليه السلم لان هذا الوضع وضع صادر من جهة تشريع الاحكام وتبليغها
كوضع لفظ الصلوة لمعناها فتدبر وبالجملة لم اجد حدا للحقيقة الشرعية جامعا مانعا سالما
عما يجب محافظته للحد ودونها غير ما ذكرنا والمراد بالشارع هو النبى ص واحتمال كون المراد به هو الله تعالى
او ما يعمهما مبنى على تجويز المثبتين ثبوت الوضع من الله تعالى وهو غير بعيد خصوصا على القول
بان المتنازع فيه هو الوضع التعيينى او الاعم لان الالفاظ المتنازع فيها الموجودة فى القرآن
مستعملة فى المعانى الجديدة فعلى القول بالوضع يكون الواضع هو الله تعالى وربما يق انه يتعين
تفسيره به تعالى لان اطلاقه على النبى مجاز يجب صون الحد عنه وفيه منع المجازية لان الشارع هو صاحب
الشرع اى الطريقة الالهية المجعولة للمكلفين واطلاقه على النبى ص حقيقة لا مجاز نعم لو فسر
بجاعل الشرع وموجده فاطلاقه هنا عليه صلى الله عليه وآله بناء على عدم تفويض الاحكام اليه
يكون مجازا كما صنعه بعض المحققين مستدلا عليه باسناد الجعل اليه تعالى كما فى قوله شرع لكم من الدين

ماوصى به نوحا الاية قلت يمكن ان يكون الاطلاق عليه على هذا التفسير ايضا حقيقة لان
متعلق جعل الله وايجاده انما هو نفس الاحكام والدين ولا ريب ان الاحكام المجعولة المقررة
في نفس الامر لا تسمى شرعا وشريعة الا بعد بلوغها ووصولها الى العباد فالشارع بمعنى جاعل
الشرع ايضا ليس الا النبي وان كان اطلاقه عليه تعـ ايضا حقيقة باعتبار كونه جاعلا لنفس تلك
الاحكام التي يطلق عليها الشرع بعد بيان النبي صـ ثم ان الحقيقة الشرعية ويراد فيها الاسم
الشرعي والموضوعات الشرعية قد قسمها المعتزلة الى حقيقة دينية وغيره والحقيقة الدينية هي
الموضوعات المبتدئة التي لا يعلم اهل اللغة لفظها سواء علموا معناها ام لا وهو قضية تفسير التفتازاني
في شرح الشرح وفسره العضد بما لا يعلم اهل اللغة لفظه او معناه او كليهما وهذا التفسير على ما صرح
به المحقق الشريف اعم من تفسير التفتازاني لانه على الثاني قد يكون منقولا وقد يكون موضوعا ابتداء
اقول اذا كان اللفظ معهودا في اللغة كان موضوعا لمعنى لا محالة ثم اذا وضع ذلك اللفظ شرعا
لمعنى غير معلوم لاهل اللغة كان منقولا فما معنى قوله وقول المحشي الشيرازي تبعا له انه يحتمل المنقول
وغيره لعل مرادهم ذلك لو كان المراد بمعلومية اللفظ عند اهل اللغة معلوميته مهملا وهو بعيد عن
مجاري العادة ولا محصل له ايضا اذ لا معنى لمعلومية اللفظ المهمل الغير الموضوع لمعنى اللهم الا ان يكون
المراد بالموضوع المبتدأ ما كان موضوعا للمعنى الشرعي بدون ملاحظة المناسبة للمعنى اللغوي سواء
كان مما لا يعرفه اهل اللغة اصلا او كان موضوعا عندهم لمعنى آخر ونقل الى المعنى الشرعي من غير
ملاحظة المناسبة فيتضح ما ذكره المحقق الشريف من انه على تقدير معروفية اللفظ دون المعنى عند اهل
اللغة يجوز ان يكون من الموضوعات المبتدئة وان لا يكون كذلك واما ما ذكره الفاضل المحشي فلعله
مبني على عدم اصابة مراد المحقق الشريف والعضد فانه صرح على هذا التقدير بجواز ان يكون اللفظ
من المنقولات وان يكون من الموضوعات المبتدئة فلا يتمشى في عبارته هذا التوجيه فليفهم الا ان
يدعى ان المنقول اسم في الاصطلاح للوضع الملحوظ فيه مناسبة وضع آخر فينطبق على ما وجهنا

بر

بكلام المحقق الشريف والحقيقة الغير الدينية ما يعلم اهل اللغة لفظه ومعناه معا من دون
وضعه له فينحصر في المنقول وخص المعتزلة الحقيقة الدينية بغير اسماء الافعال كالصلوة والزكوة
والصوم لزعمهم انها مما يعرفها اهل اللغة لفظا ومعنى بخلاف اسماء الذات كالمؤمن والكافر والايمان
والكفر فانها موضوعات مبتدئة من حيث اللفظ او من حيث المعنى او من الحيثيتين ولا وجه لما
زعموه كما صرح به غير واحد الا ان يقال ان الصلوة والصوم معناهما الشرعيان قسمان من الدعاء
والامساك اللغويين لان زيادة الخصوصية لا توجب تغير المعنى راسا فهما مما يعرفهما اهل اللغة لفظا
ومعنى ولو في الجملة وهكذا ساير اسماء الافعال بخلاف مثل الكفر والايمان من الفاظ الاعتقادات
فان معانيها امور قلبية متعلقة بامور مجهولة لاهل العرف قبل ظهور الشرع والاديان راسا الثالث
ان محل النزاع ليس هو خصوص لفظ الصلوة والصوم فلا بد من بيان ما هو المناط والضابط في محل
الخلاف والذي يقتضيه ظاهر عبارة العضد وصاحب المعالم انه كل ما ثبت فيه الحقيقة المتشرعة من الالفاظ
وهذا على اطلاقه بين الفساد لان كثيرا من الالفاظ التي ثبت فيها الحقيقة المتشرعة لم يعلم استعمالها
في تلك المعاني في زمان الشارع راسا فضلا عن الوضع او الاستعمالات الآئلة اليه مثل كثير من اصطلاحات
الفقهاء والمتشرعة في ابواب الفقه من الطهارة الى الديات ولذا تصدى بعض المحققين لابداء ضابطة
تكون العبرة بها فقال ما حاصله انه كلما اجتمع فيه امور ثلثة جرى فيه الخلاف احدها التداول في السنة
المتشرعة فلو لم يكن كذلك ولو جرى في السنتهم احيانا فالنزاع فيهم غير جار والثاني بلوغ التداول الى حد الحقيقة
والثالث ثبوت استعمالها في المعنى الشرعي في زمان الرسول على وجه نظن منه تحقق الوضع والاخير بان الامرين
الاولين لا مساس لهما بملاك البحث فان المعتبر فيه كون اللفظ والمعنى متداولين في زمن النبي على وجه
يظن معه بثبوت العلاقة الوضعية بينهما سواء كان في لسان المتشرعة ايضا متداولا ام لا وسواء بلغ
التداول الى حد الحقيقة ام لا نعم الظاهر ثبوت الملازمة العادية بين التداول في لسان الشارع والحقيقة
المتشرعة فان نظر الى هذه الملازمة فلو اجابه الاكتفاء بالتداول في لسان الشارع وعدم اعتبار كونه

حقيقة عند المتشرعة او من الالفاظ المتداولة عندهم في المعنى الجديد واما الثاني اعني كثرة التداول
والاستعمال في لسان الشارع فان كان النزاع في الوضع التعيني خاصة فاعتباره في الالفاظ
المتنازع فيها حق لازم وان كان في الاعم منه والتعييني فالظاهر عدم العبرة به بل باصل الاستعمال
كما ستعرف من الادلة القاضية بالوضع التعييني ويتفرع على هذا الضابط خروج الفاظ اكثر
المعاملات اذ لم يثبت كثرة استعمال الشارع اياها في معانيها التي صارت حقيقة فيها عند المتشرعة
بناء على كونها كذلك على ما يظهر من مثل المحقق والشهيد حيث يصرحون بانها حقايق في معانيها الصحيحة
فلو قيل بانها موضوعة عند المتشرعة للاعم كما لعله الاظهر كان خروج اكثرها عن محل النزاع
اوضح ضرورة اتحاد معاني كثير منها عند المتشرعة لمعانيها في اللغة والعرف العام نعم الظاهر ان
جملة من الفاظ المعاملات يغاير معانيها عند المتشرعة لمعانيها اللغوية مثل الطلاق والنكاح
وساير ما فسروها بنفس الصيغة من العقود والايقاعات فلا بد في دخول هذه الجملة تحت النزاع
من احراز تداول استعمالها فيها في زمان الشارع والانصاف عدم العلم باصل الاستعمال فضلا عن
كثرته والعجب ان المحقق القمي مع جعله مناط ثبوت الحقيقة الشرعية الاستقراء يعني غلبة استعمال الشارع
للفظ في معناه الجديد اختار في المعاملات ثبوت الحقيقة الشرعية لما عرفت من ان استعمال الفاظ
المعاملات في معانيها الجديدة الثابتة عند المتشرعة غير ثابتة في لسان الشارع راسا فكيف عن كونه على
وجه الغلبة والاستقراء ومما ذكرنا ظهر انه لا بد ان يكون ادلة الطرفين منطبقا على هذا الضابط الكلي
اذ لم يجعلوا شيئا من الالفاظ بخصوصه محلا للنزاع فلو قام دليل على ثبوت الحقيقة الشرعية في
خصوص بعض الالفاظ كالمؤمن والكافر والقرآن والبيع والصلوة والصوم لم يكن منطبقا على المدعى
كما انه يظهر ان التفصيل في الثبوت بين الالفاظ المبتلى بها في كل يوم وغيرها تفصيلا في المسئلة
بل قولا بالاثبات المطلق في المتنازع فيه لان الالفاظ الغير المبتلى بها ليس مما كثر استعمالها في المعاني
الجديدة في زمان الشارع فتكون خارجة عن محل النزاع الثالث ان الالفاظ المتنازع فيها في لسان

الشارع

الشارع واستعمالاته دائرة بين احوال ثلث احدها ان يكون المراد بها في لسان الشارع المعنى
اللغوي والثاني ان يكون المراد بها المعاني الشرعية كذلك والثالث ان يكون المراد بها المعنى اللغوي تارة
والشرعي اخرى اما الاولان فمع وضوح فسادهما وقضاء البداهة بخلافهما وصراحة الايات في
كذبهما لم يقل بهما احد ويكفي في فساد الاول قوله تعالى اقيموا الصلوة في غير موضع من الكتاب العزيز
وفي فساد الثاني قوله جل ذكره ان الله وملائكته يصلون على النبي فتعين الثالث وعليه فارادة المعنى
الشرعي الجديد يتصور على وجهين احدهما ان يكون حقيقة بان يكون المراد باللفظ هو المعنى اللغوي
ويكون الزيادات شروطا خارجية مستفادة من المقيد المتصل او المنفصل نظير تقييد المطلقات
العرفية بالقيود المتصلة او المنفصلة على ما هو الحق المحقق في محله من عدم استلزام ذكر المطلق وارادة
المقيد بمؤنة القيد مجازا والثاني ان يكون مجازا بان يكون المراد باللفظ هو خصوص المعنى الجديد بعلاقة
الكل والجزء او بعلاقة الحال والمحل كما قيل او بعلاقة الكلي والفرد بناء على كونه علاقة مستقلة
واختلفوا في ان النافي هل يقول بالاول او الثاني وظاهر العضد على ما فهمه المحقق الشريف من قوله ولا ثالث
لهما هو الاخير وان الاول لا يقول به احد وقد اعترف به سلطان العلماء وقال المشهور اختيار القاضي
هو كونها مجازات لغوية وانه لم يذهب الى الاحتمال الثالث اعني بقاء الالفاظ في المعاني اللغوية في
ساير استعمالات الشارع احد وربما يدل على خلاف المشهور اعتراض القاضي على دليل الخصم وهو انه ركعتين
في ان المراد بالصلوة هي الاذكار المخصوصة وهي غير الدعاء بانها باقية في المعاني اللغوية والزيادات
شروط والشرط خارج ووجهه المحقق الشريف بانه قد يرد دليل الخصم باحتمال لا يعتقد وليس يلازم
ان يكون ذلك المورد مذهبا له وانت خبير بكمال ركاكة هذا التوجيه وغاية خروجه عن قضية الانصاف
نعم لو كان في عبارة القاضي صراحة بالاول كان ذلك التوجيه حسنا وخرج عن السخافة و
الذي يمكن به الجمع بين ذلك الاعتراض وبين قوله بالمجازية هو البناء على كون المطلق موضوعا للماهية
بوصف الاطلاق فان بقاء لفظ الصلوة على معناها اللغوي لا ينافي صيرورته مجازا اذا اريد به

ذلك المعنى مشروطا بشروط زائدة الا ان تسمية ذلك بالبقاء فى المعنى اللغوى على هذا المعنى
لا يخ عن مسامحة وعلى اى تقدير فلا بد من الاغماض عن ظاهر بعض ما حكى عن القاضى ويظهر الثمرة
بينهما انه على الاول يتم ما ذكروه فى ثمرة النزاع من حمل الاستعمالات المجردة عن القرينة على المعنى
اللغوى على قول القاضى وعلى المعنى الشرعى على قول المثبتين مع قطع النظر عما يلى من وجوه
المناقشات فى ذلك واما على الثانى فلا لان لفظ الصلوة على مذهب القاضى ح يكون مجازا مشهورا
فى كلمات الشارع كالامر فى الندب فلا بد من التوقف عند عدم القرينة لا الحمل على المعنى اللغوى كما
هو واضح ومن هذا يظهر ايضا ان مذهب القاضى هو الاحتمال الثانى الذى ادعى السلطان والمحقق
الشريف عدم كونه مذهبا لرفافهم والله الهادى **الرابع** ثبوت الحقيقة الشرعية فى الالفاظ المتنازع
فيها يتصور على وجوه ثلثة احدها ان يكون ذلك بتعيين الله وتعيين رسوله صلى الله عليه وآله والثانى ان يكون
بتعيين تلك الالفاظ لتلك المعانى من كثرة الاستعمال فيها فى كلام الله تعالى ورسوله والثالث
ان يكون من مجموع استعمالات الله والرسول والرعية وما ذكرنا من الحد يشمل الثلثة كما لا يخفى واما
حدود القوم فظاهر جلها او كلها الاختصاص بالقسم الاول وما صنعناه احسن لان المقصود من النزاع
استكشاف حال الاستعمالات المجردة عن القرائن فى كلام الله ورسوله من حيث الحمل على المعنى اللغوى
او الشرعى كما صرح به فى ثمرة المسئلة والاقسام الثلثة مشتركة فى ذلك كما لا يخفى ويمكن ان
يكون تركهم التصريح بالتعميم اتكالا على وضوح الحال وثقة بما ذكروه فى الثمرة **خامس** ثمرة المسئلة
على ما ذكره العضدى وتلقاه الاكثر بالقبول هو حمل الالفاظ المجردة عن القرينة على المعنى اللغوى
بناء على القول بالنفى وعلى المعنى الشرعى بناء على القول بالثبوت قال المحقق الشريف فى شرح قول
العضدى حتى اذا وجدناها ما لفظه هذا اشارة الى فائدة الخلاف فانا ان قلنا ان الشارع وضعها
لهذه المعانى على احد الوجهين اراد بهما التخصيص والتخصص فاذا وجدناها فى كلامه مجردة عن القرينة
حملناها على المعانى الشرعية اذ الظاهر انه يتكلم باصطلاحه وهذه المعانى هى الحقائق بالقياس اليه

نع تماميته

وان قلنا بعدم الوضع حملناها على المعانى اللغوية لانه يتكلم على قانون اللغة وهذه هى الحقائق فيها
انتهى وقد اورد على هذه الثمرة اشكالات **منها** ما ذكره بعض المحققين من عدم تماميتها على تقدير كون
الوضع تعينيا كما هو مذهب جماعة من المتاخرين لعدم انضباط تاريخ الغلبة ولا تاريخ صدور الروايات
فينبغى التوقف فى الحمل ثم اورد عليه بان قضية الاصل تاخرهما فيتقارنان وهو كاف فى المقصود
ثم اجاب عنه بان الغلبة ليست مما تحصل فى آن واحد فلا وجه للمقارنة وبان الاصل المزبور لا يفيد الظن
واعتباره مشروط به وبانه لا يتم فى اللفظ الوارد فى روايات متعددة لاشتباه المقارن بالغلبة مع
غيرها ح اقول اما اصل الاشكال على الثمرة فلا وقع له لانه على تقدير تماميته انما ينتج قلة الجدوى
بها ولا ينتج بطلانها راسا لامكان العلم بتاخر تاريخ الاستعمال عن حصول العلاقة الوضعية بالغلبة
ولو فى الجملة خصوصا فى السنن النبوية الواردة بعد استقرار امر الرسالة وما بعدها الى زمان فوت
النبى صلى الله عليه وآله ودعوى عدم امكان العلم به ولو فى الجملة مما لا ينبغى صدورها عن عاقل مع ان حصول العلاقة
الوضعية بغلبة الاستعمال مما لا يتوقف على انقضاء دهور كثيرة ومضى سنين عديدة لانا اذا
وجدنا لفظا قد استعمل فى خلاف الموضوع له بغير قرينة متصلة مرة او مرتين سبق ادهاننا عند
سماع ذلك اللفظ المجرد الى ذلك المعنى المجازى فكيف عن تكرر ذلك فى عرض ايام او اسبوع او شهور او
سنين فلا وجه للمناقشة فى الثمرة لاجل الجهل بتاريخ الغلبة وتاريخ الاستعمال مع انها على تقدير صحتها
تجرى على تقدير كون الوضع تعيينيا لان تاريخ التعيين ايضا غير معلوم ولم يدع احد من المثبتين تاريخا
معينا له ودعوى ان الوضع على تقدير كونه تعيينيا فالظاهر ثبوته فى اول زمان البعثة وتبليغ الاحكام
مما لا يساعدها برهان ولا وجدان اذ من الممكن ان يتاخر الوضع فى اثناء البعثة عند اشتداد الحاجة الى التعبير
عن المعانى الجديدة بكثرة سؤالات المسلمين وربما جعل ما ذكروه فى الثمرة دليلا على اتفاق المثبتين و
النافين على ثبوت الوضع فى اوائل الاسلام وفيه بعد المساعدة على هذا الاتفاق انه كما يكون دليلا على
ثبوت الوضع فى اوائل الاسلام على تقدير التعيين كذلك يدل عليه على تقدير التعين **واما الايراد** فلان

اصالة تاخر الاستعمال عن زمان النقل فى كل لفظ مشكوك المراد معارضة باصالة تاخر اللفظ الآخر
عن ذلك الزمان وكذا اصالة تاخر زمان النقل عن الاستعمال فى كل لفظ مشكوك معارض بها فى لفظ
آخر فكل من الاصلين مبتلى بالمعارض فى نفسه فلا يمكن اثبات التقارن لهما على القول بانه قضية الاصل
فى مجهولى التاريخ ايضا وان شئت قلت ان اصالة التقارن فى كل من الاستعمالات المجهولة معارضة
بها فى الآخر **واما الاجوبة** التى اجاب بها عن الايراد فهى فاسدة ايضا اما الاول فلان المقارنة الثابتة
باصالة تاخر الحادث تلاحظ بين صدور اللفظ وبين العلاقة الوضعية الحاصلة بالغلبة لا نفس الغلبة
وان شئت لاحظتها بين صدور اللفظ وزمان الاستعمال الاخير الذى يحصل به الغلبة فيتعين بذلك
كون ذلك الاستعمال هو الجزء الاخير لعلة حصول الغلبة واما الثانى فلما مر غير مرة من ان التعويل على الاصول
لا يناط بافادتها الظن الفعلى واما الثالث فلان اشتباه المقارن بغيره لا يوجب انتفاء الثمرة وانما يوجب
اذا كان الاشتباه هذا سببا للتوقف فى جميع الاستعمالات المشكوكة ولالغاء العلم الاجمالى بمقارنة بعضها
للنقل المقتضى للحمل على المعنى الشرعى وفساده واضح فلا بد من الجمع بين مراعاة هذا العلم الاجمالى
وبين ما تقتضى به الاصول والقواعد العامة بعد البناء على التوقف والاجمال فى الكل وبذلك يتحقق الثمرة
المزبورة فى الجملة والحاصل انه لو بنى على عدم ثبوت الحقيقة الشرعية مطلقا فالاستعمالات المشكوكة المراد تحمل
على المعنى اللغوى جدا واما اذا بنى على الثبوت فان علم تاخر الصدور عن النقل حمل على المعنى الشرعى وان جهل
السبق واللحوق فلا بد من التوقف والرجوع الى القواعد العملية مع مراعاة العلم الاجمالى بان المراد فى
بعضها هو المعنى الشرعى نظرا الى مقارنة صدور بعضها للنقل قطعا المقتضى للحمل على المعنى الشرعى فى
الجملة ولا يذهب عليك ان هذا غير ما ذكرنا من عدم ثبوت التقارن بالاصلين لاجل المعارضة فان مرجع ذلك الى
عدم الالتزام بالتقارن راسا فلا يتوهم اتحاد ما ذكرنا مع ما ذكره المحقق المذكور فيما اورد به اولا على الاشكال
هذا كله اذا اردنا تصحيح الثمرة المزبورة واما لو قطع النظر عنها فالثمرة واضحة وهو التوقف على القول
بثبوت الحقيقة الشرعية ولو تعينا مع جهل التاريخ كما اعترف به المستشكل **ومنها** انها مبنية على القول

بتقديم عرف المتكلم على عرف المخاطب فعلى القول بالعكس فالثمرة ساقطة اذا كان المخاطب من اهل العرف
واللغة وهذا الاشكال ايضا ليس بشىء لان المقام ليس من باب الدوران بين عرف المتكلم والمخاطب بل
بين عرف المتكلم واللغة وقد عرفت الاتفاق على تقديم عرف المتكلم نعم قد سبق اشكال بعض معاصرى
المستشكل فيما ذكروه اذا لم يكن المخاطب من اهل اللغة ولم يكن مواضعا للمتكلم فى عرفه وهو على تقدير
صحته لا يمنع فى المقام ايضا لان مخاطبى الشارع موافقون له فى عرفه وان كانوا من اهل العرف واللغة
كالشارع فكما ان كون الشارع من اهل العرف لا يمنع عن حمل الفاظه على مصطلحه كذلك كون مخاطبيه من اهلها
لا يمنع عن ذلك مع مشاركتهم له فى العرف الخاص ايضا نعم على هذا التقدير يتجه الاشكال فيما اذا كان مخاطب
الشارع دهريا او كافرا اصليا ولا ريب ان القائلين بالثمرة المزبورة لم يقصدوا ثبوتها فى هذا
الفرض النادر مع ان هذا الاشكال على تقدير وروده مبنى على مراعاة مذهب من يقدم عرف المخاطب وقد
سبق انه قول شاذ لم يذهب اليه القوم لانهم بانين على تقديم عرف المتكلم او التوقف ولقد اجاب المستشكل
بابداء الفرق بين عرف الشارع وسائر الاعراف فجعل القول بتقديم عرف المخاطب مختصا بغير عرف الشارع
وهو تحكم واضح **ومنها** انها انما تتم لو بنى على ثبوت الحقيقة الشرعية فى جميع الالفاظ الثابتة فيها
الحقيقة المتشرعة والا فانها تهلك فى البعض بسبب لوجوب التحرى والاجتهاد فى كل لفظ من تلك الالفاظ
المشتمل عليها الكتاب والسنة لا للحمل على المعنى الشرعى نظرا الى احتمال عدم كون المشكوك فيه من الالفاظ
التى ثبت فيها الحقيقة الشرعية وفيه ما لا يخفى لان معرفة مصداق الحقيقة الشرعية شىء وترتب
الثمرة المذكورة على تقدير المعرفة شىء آخر والقول بالايجاب الجزئى يورث الاشكال والاشتباه فى الاول
دون الثانى هذه اشكالات اوردوها على الثمرة وقد عرفت عدم ورود شىء منها نعم هنا
اشكال آخر اشرنا اليه فى الامر الثالث من ان الالفاظ المتنازع فيها على تقدير عدم ثبوت الحقيقة فيها
من المجازات الراجحة فى المعانى الشرعية وقد سبق فى المجاز المشهور ان الحق فيه هو التوقف عند الكل او
الجل ودعوى عدم استعمالها الا فى المعانى اللغوية بجعل الزيادات شروطا مع وضوح فساده

قد عرفت عدم القائل بها فالاولى جعل الثمرة التوقف على القول بالنفي دون الاثبات كما ظهر
فانه مما لا اشكال فيه كما لا يخفى السادس ان الاقوال في المسئلة بين القدماء دائرة بين النفي مطلق
والاثبات كذلك والمشهور هو الثاني حتى قيل ان القول بالنفي مختص بالباقلاني لعدم نقل هذا القول الا
منه لكن الظاهر انه قول غير واحد يفصح عنه قول نحو العضدي عند ايراد دليل النافي قالوا فانه صريح
في ان المستدلين به غير واحد ولا ينافيه الاقتصار في نقل القول على الباقلاني كما لا يخفى لان القول
والمذهب ينسب غالبا الى اشهر القائلين به واعلمهم ولعل الباقلاني كذلك عند المطلقين على
النفاة واما المتأخرون فاحدثوا تفاصيل في المسئلة منها التفصيل بين المعاملات والعبادات
بالاثبات في الثاني دون الاول ومنها التفصيل بين الكثيرة الدوران فالاثبات وغيرها فالنفي
ومنها التفصيل بحسب الاعصار فنفى في عصر النبي صلى الله عليه وآله واثبت في عصر الصادقين عليهما السلام
ومنها الجمع بين التفصيلين فاثبت في الالفاظ المتداولة في عصر النبي ونفى في غيرها في عصر الصادقين
وانت بعد الاحاطة بالميزان الذي قدمنا لمحل النزاع تعرف ما في هذه من عدم كونها تفاصيل في هذه
المسئلة ولعله للخلط منهم واشتباه وغفلة في تعيين محل الكلام وحسبان عموم النزاع لكل لفظ
في كل عصر او غفلة من نقل هذه التفاصيل حيث لم يتفطنوا المرادهم فحسبوهم مفصلين في المسئلة
ويمكن ان يقال ان المفصل الاول لم يرد به التفصيل في هذه المسئلة بل اراد تشخيص مصاديق الحقيقة الشرعية
على القول بالثبوت وذلك انك عرفت في الامر الثاني ما هو محل النزاع وانه ليس خصوص لفظ دون لفظ
وانه الالفاظ المعلوم استعمال الشارع لها في معانيها الشرعية كثيرا ومن الواضح انه بعد الفراغ عن
اثبات الحقيقة الشرعية في تلك الالفاظ لا بد من عنوان مسئلة اخرى لتشخيص مصاديق ذلك العنوان
المتنازع فيها اذ البحث فيها اهم من البحث في المسئلة الاولى التي قياسها معها فهذا المفصل قصر نظره على
تنقيح المسئلة الثانية فذكر ان الثابت فيه الحقيقة الشرعية انما هي العبادات دون المعاملات لعدم العلم
باستعمال الشارع للثاني في معانيها الشرعية وليس غرضه احداث تفصيل في المسئلة المعروفة فجعله من المفصلين

في المسئلة

في المسئلة اشتباه من الجاعل له منه والله الهادي اذا عرفت هذه الامور فنقول استدل كل من الفريقين
على النفي والاثبات بحجج واهية لا جدوى في التطويل بايرادها ونقضها وابرامها سوى الاطناب
فالاولى الاقتصار على ما هو المعول في المسئلة فنقول قد عرفت ان محل الخلاف ليس كل ما ثبت
فيه الحقيقة المتشرعة على ما يعطيه جملة من كلمات الاساطين منهم المحقق الكاظمي بل خصوص ما
ثبت استعمال الشارع لها في معانيها الشرعية على وجه يعتد به من حيث الكثرة مجردا عن القرائن
المتصلة فحينئذ نختار القول بالثبوت وفاقا للكل او جل المحققين لنا في اثبات ذلك طرق
بعضها بديع الاول ان العادة قاضية بحصول النقل في مثل ذلك والمنكر انما يجاحد باللسان و
قلبه مطمئن بالايمان اذ لا سبيل له الى المناقشة في تلك الملازمة العادية لانا نجد ان الوضع
الابتدائي يحصل باستعمال اللفظ المجرد وارادة المعنى على نحو الترديد بالقرائن في يوم او
يومين فضلا عن اسبوع او شهر او سنة او سنتين ولا فرق بينه وبين الوضع الثانوي من
حيث افادة الاستعمال المستمر مجردا عن القرينة علم السامع بعلقة بين اللفظ والمعنى عند المتكلم
الا من جهة افتقار الثاني الى استعمال اكثر لو لم نقل بالتسوية من هذه الجهة ايضا اترى ان العبد اذا
سمع مولاه يستعمل لفظا بلا قرينة ويريد منه خلاف معناه اللغوي الاصلي ثم يبني على ذلك بحال
او مقال وقت الحاجة مرارا كثيرة لا ينتقل ذهنه بعد تحقق الكثرة المعتد بها الى ذلك المعنى المجازي
ولكن عرفت ان هذه الدعوى مما لا يترتب عليها شيء الا بعد تشخيص ان هذه الحقيقة المتشرعة مما
استعملها في معناها الشرعي كثيرا بلا قرينة واثبات ذلك موكول الى ملاحظة موارد استعمال
اللفظ المشكوك فيه في الكتاب والسنة ولا يلتمس من الاصولي اتقان هذه المسئلة بل لو التمس من
المحدث او الفقيه او المفسر كان اوقع ومن اجل اختلاف نظر المتأخرين في تشخيص تلك الصغرى
وقع فيهم ما وقع من الاختلافات كما نبهنا عليه آنفا فانكار الحقيقة الشرعية في لفظ اما لاجل
انكار اصل الاستعمال او الاستعمال المعتد به كما في كثير من المعاملات والفاظ الاحكام مثل الكراهة

والاستحباب او لاجل تجردها عن القرينة واحتمال احتفافها في تلك الاستعمالات الكثيرة بالقرائن
المتصلة والخطب في الثالث اشكل منه في الاولين اذ المراجعة الى الكتاب والسنة في استكشاف
حال اللفظ المختلف فيه ربما يفيد العلم باصل الاستعمال وكثرته في المعاني الجديدة كما في الفاظ
العبادات خصوصا الصلوة والصوم ولو بمعونة امر خارجي يكون قرينة على المراد كالاجماع ونحوه
ولكن احراز تجرد الاستعمالات حال وقوعها عن قرائن المراد وليس الى سبيل ومن هنا يختلج في المعالم مذهب
النافين وتلقاه السلطان قدس سرهما بالقبول ويرد عليه بعد النقض بالامر الذي اعترف بكونه من
المجازات الراجحة في الندب المساوي احتماله لاحتمال الوجوب في كلام الائمة مع ان شرط النقل وشرط المجاز
المشهور واحد كما لا يخفى اولا ان كثرة الاستعمال ربما تبلغ درجة توجب اختصاص اللفظ بالمعنى ولو كانت
مع القرائن المتصلة كما نقلناه عن بعض المحققين في مبحث الوضع وان كان على خلاف التحقيق وثانيا
انه يمكن التعويل في اثبات شرط التجرد عن القرائن على الاصل اعني اصالة عدم مقارنة القرينة للالفاظ
حال وجودها ولا يعارضها اصالة عدم الوضع لامكان الجمع بينهما بعد عدم العلم باحدهما اجمالا
لان المعلوم بالاجمال انما هو وجود ما يوجب فهم المراد وهو اعم من الوضع والقرائن المتصلة لامكان
كونه قرينة بعد انقضاء زمان الخطاب او شيئا من قرائن الاحوال المنصرمة قديما فيشبه الاعتماد على الاصل
المزبور لعدم معلومية بناء العقلاء على متابعة الاصل في اللوازم البعيدة ولاجل ذلك يضعف التعويل في
اثبات المراد على هذا الطريق وقد يجاب عنه بوجه آخر وهو ان الغلبة في لسان المتشرعة مسبوق بالغلبة في لسان
الآخرين قضاء بحكم العادة نظرا الى كثرتهم وتوفر دواعيهم على الاستعمال فيكون صيرورتها حقيقة
عندهم متقدمة على صيرورتها عند المتشرعة وبعد صيرورتها حقيقة عندهم يتبعهم لسان الشارع لان
لسان الواحد من القوم تابع للسان الآخرين فلا يتحقق اذن الا الحقيقة المتشرعة وانت خبير بان اثر
هذا الجواب هين لان الالتزام به لا يقدح فيما هو غرض المثبتين من حمل الالفاظ الغير المعلومة المراد على
المعاني الشرعية بل يحققه ولم يعلم من حالهم ايضا دعويهم استقلال استعمال الشارع في افادة الوضع والمخالفة

علیم

عليهم بظاهر حدودهم لها مع وضوح المراد بالنظر الى الثمرة ليس من دأب المحصلين الذين منهم
المجيب في زعمه الثاني من طرق الاثبات هو قضاء الحكمة بوضع الشارع لفظا لما اخترعه من المعاني التي
ليس بازائها لفظ في عرف العرب ولو بحكم اصالة العدم نظرا الى اشتداد حاجته وحاجة متابعيه
الى التعبير عنها في مقام تعليم احكامها وتعلمها وهذه هي الحكمة الداعية الى اختيار وضع الالفاظ
للمعاني على سائر طرق الافهام كالكتب والاشارة وهل يظن ان مثل الصلوة والصوم ونحوهما من
الماهيات الجديدة التي ارسلت لها الرسل وانزلت بها الكتب وقامت الحرب على ساق تهمل ولا يبنى
على التعبير عنها بلفظ معين يعول عليه في مقام تشريع احكامها ويستغنى به عن تكلف تكرير
القرينة ثم بعد ثبوت الوضع فليس الموضوع سوى الالفاظ الموجودة في الكتاب والسنة وذلك ظاهر
بالاتفاق وغيره واجيب عنه بانه يرجع هذا الدليل الى الاستحسان ولا تعويل عليه سيما في اثبات الوضع
مع انها لا تقتضي خصوص الوضع بل ما يوجب الغنى عن تكرير القرينة ولو بنصب قرينة عامة
كقوله كلما اطلق هذه الالفاظ فالمراد معانيها الشرعية مجازا او يفهم ذلك بقرائن الاحوال اقول
الاستدلال بهذا الوجه جرى على مذاق القوم حيث ان المعاني التي يشتد الحاجة الى التعبير عنها يجب في
الحكمة وضع لفظ بازائها عندهم واستدل عليه العلامة وغيره بان المقتضي موجود والمانع مفقود
او غير معلوم وقد تقدم ما عندنا في معنى الوجوب في المقام وان المراد به هو الوجوب العقلي الراجع
الى التحسين العقلي او اللزوم في مقابل الامتناع كما تقدم المناقشة فيه بكلا المعنيين لكنهم انما تعلقوا
في اثبات وضع الالفاظ بعد ابطال مقالة ابن عباد بهذا الدليل العقلي واما ايراده عليه بانه يرجع
الى الاستحسان فهو على اصله من جواز التعويل في اللغات على الظنون فاسد ومنه يظهر ان كلمة سيما
في كلامه ليس في محلها الا ان هذا الاصل عنده مخصوص بالالفاظ الا ان يدعي عدم حصول الظن من
ملاحظة تلك الحكمة وهو كما ترى واما دعوى عدم اقتضائه خصوص الوضع لامكان الاستغناء عن تكرير
القرينة بنصبها عاما فيظهر ما فيه مما قدمنا في تعريف الحقيقة والمجاز موردا عليه حيث زعم جواز التجوز

بالمشترك في احد معنييه بعلاقة الآخر تبعا لظاهر كلام غير واحد من ان قرينة المجاز لا بد ان يكون
سببا لانتقال الذهن من اللفظ الى معنى بعد الانتقال الى معنى آخر يحصل بالانتقالين اثره المقصود
من وجوه البلاغة والمبالغة وانت خبير بان هذا المعنى غير موجود في القرينة العامة المنصوبة قبل
الاستعمال فلا تكون على حد قرائن المجاز فليس هي الا اعلاما من المتكلم لما يبني عليه من الالتزام بتعبير
المعاني الجديدة بالالفاظ المعهودة وهل هذا الا وضع هذه الالفاظ لتلك المعاني وضعا تعيينيا
اذ المراد بالوضع التعييني ليس هو انشاء التعيين لفظا بل المراد به هو البناء على ان يكون كاشف
عن ذلك المعنى المعين في اصطلاحه ذلك اللفظ المخصوص والعجب انه لم يلتفت الى ان ما اجاب به
التزام بمقالة المستدل من حيث لا يشعر لانا نعلم ان القوم لو تنبهوا على هذا الذي ابداه لارتفع
النزاع بينهم راسا والثالث من طرق الاثبات الاستقراء ويقرر على وجوه احدها ما هو المراد بما ذكر
في القوانين وهو ان يقال انا تفحصنا واستقرينا في حال لفظ الصلوة مثلا فوجدناها في الكتاب
والسنة مستعملة في المعنى الشرعي بحيث يحصل منه الظن او العلم بارادة ذلك المعنى في الاستعمالات المجردة
عن القرينة وقد تقدم في البحث عن طرق الوضع ان من اعظمها تتبع موارد استعمالات اللفظ في
كلمات اهل اللسان فان جاز التعويل في اثبات الوضع على شيء من الاستقراء فهذا الاستقراء
من اظهر افراده فيعلم به ان الصلوة قد تعينت له في لسان الشارع وصارت فيه حقيقة فيه وهذا
يرجع الى الدليل الاول فيدور ثبوت الحقيقة الشرعية على هذا الوجه مدار الاستقراء كما صرح به
المحقق القمي فكل لفظ كثر استعماله في المعنى الجديد في الكتاب والسنة فهو مما ثبت فيه الحقيقة ولا يذهب
عليك ان هذا الدليل ينطبق على تمام المقصود بناء على ما حررنا من محل النزاع وانه ليس كل ما يدور
في السنة المتشرعة من الحقايق المتشرعة وبذلك يظهر ان ما تخيله بعض المحققين من افتقار هذا
الاستقراء الى ضميمة الاجماع المركب ليس على ما ينبغي لنهوضه باثبات المراد من غير ضميمة كما عرفت
اولا وعدم ثبوت الاجماع المركب ثانيا وعدم صلوح للتمسك بالاجماع في المقام ونظائره ثالثا

الثاني

الثاني من وجوه الاستقراء التتبع والسير في احوال ارباب السنن البديعة ومصنفي القوانين
الجديدة ومخترعي الحرف والصنايع العجيبة وكذا ارباب العلوم المدونة كالنحو والتصريف فان المتتبع
في طريقتهم على كثرتها يجد ان لهم اصطلاحات خاصة فيما يحتاجون الى بيانها ويتداول بينهم ذكرها
خصوصا فيما ليس له لفظ مخصوص في اللغة فيحكم بذلك ان طريقة الشارع ايضا لا بد ان تكون كذلك لان اهتمامه
ببيان مخترعاته وتبليغ احكامها اشد واكد من اهتمامهم بوظائفهم وانما لم نقل ان المتتبع يجدهم
واضعين الفاظا بازاء ما يحتاجون اليه كما قيل لان الموجود من طريقتهم ثبوت الاصطلاح مطلقا واما انه
بالوضع فليس الى العلم به سبيل في شيء منها وقد نبانا في هذا بان المعلوم انما هو ثبوت الاصطلاح لكل
طائفة منهم فيما يحتاجون اليه واما كونه من مخترع الطريقة فغير معلوم في شيء منها لاحتمال استقرار الاصطلاح
بعد انقضائه في لسان المنتحلين بنحلته لكن الانصاف انها لا تمنع عن حصول الظن بتحقق الاصطلاحات
كلا او جلا في عصره وانما تمنع عن العلم والثالث من وجوهها ما ابداه بعض المحققين من ان المستفاد
من تتبع الالفاظ نقل الشارع جملة منها الى المعاني الجديدة فيستفاد منه ان بناءه كان على النقل في جميع
المعاني الجديدة ضرورة مساواة الكل في وجه النقل والداعي اليه فكل ما دعاه الى نقل الصلوة مثلا
الى العبادة المعهودة فهو بعينه موجود في البواقي والفرق بينه وبين الوجه الثاني واضح واما الفرق بينه و
بين الاول فيظهر في الافتقار الى ضميمة الاجماع المركب وعدمه حيث ان الاول غير واف بتمام المدعى
وهو الثبوت في سائر الالفاظ وعامتها الا بتلك الضميمة والثاني واف به من غير ضميمة وانت خبير
بما في هذا الوجه من الرجم على الغيب لان الداعي الى النقل في بعض لا يستلزم بنفسه وجوده في بعض آخر
فيبقى دعوى وجود الداعي اليه في جميع المعاني حتى ما لا يشتد الحاجة اليه تحكما بينا والرابع من طرق الاثبات
وهو المعتمد عندي واقواها ان استعمال الشارع هذه الالفاظ في معانيها الجديدة امر مفروغ عنه بعد
ما عرفت في بعض مقدمات المسئلة ان القول ببقائها على معانيها اللغوية وكون الزيادات شروطا
متفق على بطلانه وان كان بعض كلمات القاضي مشعرا به بل صريح الوجدان والتتبع قاض بفساده

فيدور الامر بين ان يكون الاستعمال فيها مبنيا على ملاحظة اللفظ والمعنى خاصة او مبنيا
على ملاحظتهما وملاحظة العلاقة بينها وبين المعاني اللغوية مثل المشابهة والكلية والجزئية او
علاقة الحلول واضرابها مما ذكروه لتصحيح تجويز الاستعمال في تلك المعاني وبداهة الحدس والوجدان
قاضية بعدم تعلق غرض الشارع عند التعبير عن تلك المعاني بامر زايد على غرض افادة المراد مثل ان يكون الغرض
زيادة على الافادة التوصل الى بعض مزايا المجاز من البلاغة والمبالغة ونحوهما من وجوه التلطيف
في العبارة التي لا بد للمتجوز العادل عن الطريق الاولى الاصلي الى الطريق الثانوي الفرعي من مراعاتها
وهذه الدعوى لو منعها الخصم مكابرة واعتسافا على كليتها او احتمل ان يكون بداية الاستعمالات
مقصودا بها الامران الافادة والتلطيف فالملتمس منه عدم مصادمة البديهي في انكارها راسا
وتسليم كون بعضها ولو في الجملة مقصودا به الافادة خاصة وهو كاف في المقصود لان ذلك
الاستعمال الجزئي الحقيقي اذا لم يكن على وجه التجوز فلا بد ان يكون على وجه الحقيقة لان الاستعمال الصحيح
لا يتجاوز عن الحقيقة والمجاز باتفاق القوم واطباق اهل اللسان ان المنصف الموافق للانصاف مع التجنب
عن طريق المكابرة والاعتساف حصول العلم الوجداني الناشئ من الحدس الصائب بان استعمال لفظ
الصلوة في العبادة المعهودة لم يكن مبنيا على ملاحظة مشابهتها للدعاء ولا على ملاحظة علاقة
الكلية والجزئية ولا ملاحظة ساير العلايق في ساير استعمالاتها وعامتها فان قلت ان المسلم انما هو
عدم الملاحظة تفصيلا لا مط ويكفي في كون الاستعمال مجازيا ملاحظتها اجمالا قلنا هذا غير جار في
استعمالات الله تعالى جدا واما استعمالات الرسول فمع امكان منع تصور المراتب في علمه صلى الله عليه وآله
ايضا لا يضر الجريان فيه اصل الاستدلال المبني على اثبات الايجاب الجزئي فان قلت نمنع اعتبار ملاحظة
العلاقة في الاستعمال المجازي حيث ان المجاز على ما يقتضيه اطلاق حده هو اللفظ المستعمل في غير ما
وضع له واما ملاحظة العلاقة فهي امر غالبي لا دائمي وعليه ينزل ما هو المشهود من ان المجاز يستدعي
ملاحظة المناسبة للموضوع له ولو اجمالا انه لا بد في المجاز من وجود المناسبة وهي موجودة في المقام

قلت

قلت لعل السؤال مبني على الغفلة عما نبهنا عليه من ان استعمال اللفظ في خلاف موضعه الاصلي متكلفا
بنصب القرينة لا يصح صدوره من عاقل فضلا عن حكيم الا اذا اريد به التوصل الى امر زايد عن اصل
الافادة كالتلطيف والبلاغة والمبالغة وهذا التوسل لا بد ان يكون مقصودا للمتكلم وملتفتا اليه
فكيف يتصور في حقه عدم ملاحظة المناسبة اجمالا او تفصيلا فان قلت هذا اذا كان لخلاف المعنى
الاصلي لفظ موضوع يدل عليه بالوضع واما اذا لم يكن كذلك فالداعي الى الاستعمال فيه ليس الا صرف
الافادة ولاجله لا بد من تكلف القرينة واما ملاحظة المناسبة فلا ضرورة داعية اليه قلنا نعم لكن
اذا كان حال استعمال اللفظ في خلاف الموضوع له كذلك فهذا في قوة التعيين وجعل اللفظ علامة
للمعنى لان المتكلم اذا بنى على ان يعبر عن معنى بلفظ من غير ملاحظة المناسبة بينه وبين معنى آخر فهذا
البناء تعيين منه ذلك اللفظ لذلك المعنى فيثبت المدعى لان المقصود الاصلي في هذا البحث هو استكشاف
بناء الشارع حين استعمال تلك الالفاظ في معانيها المستحدثة من انه كان على ملاحظة مناسبتها
للمعاني اللغوية ومتابعة لسان العرب في الاوضاع المجازية او على التعبير الابتدائي بنقل بعض الالفاظ
اللغوية الى ما يناسب معانيها قضاء لحق الافادة فاذا انتفى الاول تعين الثاني وهو المقصود هنا ويمكن
ان يستدل على انتفاء الاول زيادة على الضرورة والحدس باصالة عدم ملاحظة المناسبة ولا يعارضها
اصالة عدم الوضع لان الوضع بالمعنى المذكور اعني البناء على التعبير الابتدائي من لوازم الاستعمال من
غير ملاحظة المناسبة فافهم هذه ما اعتمدت عليه من طرق الاثبات فان ما عداها ساقط عند الانظار
المستقيمة شرط ان تحصل للناظر في مجموعها العلم او الظن الملحق به من حيث الاطمينان فهو والا
فلا تامل في افادتها الظن ولعله يكفي في المسئلة وان لم نقل بكفايته في الموضوعات اللغوية لان الموضوعات
الشرعية لا يتعلق غرض الفقيه بالبحث عنها الا في الادلة اذ لا يترتب على ثبوت الحقيقة الشرعية وعدمها
فائدة في مثل النذور والعقود والاقارير كما تترتب على معرفة الموضوعات اللغوية فالبحث في المسئلة
بحث في الحقيقة في نفس الحكم الشرعي وهو ان لفظ الصلوة المجرد عن القرينة هل تحمل على الدعاء مثلا

او على العبادة المعهودة وقد تقرر ان الظن في مثل المسئلة حجة اما عند المعولين على مطلق
الظن فواضح واما عند المقتصرين على الظنون الخاصة فان الظن المستفاد من تلك الادلة مع
ملاحظة الاجماعات المنقولة في المسئلة والشهرة المحققة واشعارات كثير من الاسئلة والاجوبة
الواردتين في الاثر وتبادر اذهان السامعين الى المعاني الجديدة من جاق الالفاظ المذكورة ولو بحكم
اصالة عدم القرينة وملاحظة حمل الشارع بعض المعاني الجديدة على بعض الالفاظ المتنازع فيها
كقولهم الصلوة ثلث طهور وثلث ركوع وثلث سجود وامثال ذلك مما وردت في الصلوة وغيرها
من الاخبار البيانية قولا وفعلا مما يعول على مثله على جميع المشارب وان شئت جعلت الادلة
والاجماعات من المعاضدات للاشعار المستظهر من الاخبار حتى يكون ذلك الاشعار بالغا درجة
الظهور اللفظي المعتبر فتستتم الحجة ويظهر المستند للفقيه المتردد في ان المراد بلفظ الصلوة المجرد
عن القرينة مثلا ماذا ومن جميع ما ذكرنا ظهر حجة المفصلين مع ما فيها من الصحة والسقم واما حجة
النافين فالذي يليق بالتعرض هو اصالة عدم النقل واستصحاب بقاء المعنى اللغوي واجاب عنه
بعض المحققين بان هذا الاصل غير مفيد للظن باعتبار قيام امارات الوضع ولو لم تكن مفيدة للعلم
او امارات معتبرة الا انها توجب عدم الوثوق فالظن بمؤدى الاصل المزبور فلا يعول عليه لان الظاهر
العمل بالاصول على الظن الفعلي دون التعبد وهذا الجواب بمعزل عن مسلكنا ونحن نجيب عن الاصل
المزبور بما نبهنا عليه في تعارض النقل والمجاز فارجع وتامل والله الهادي تنبيهات الاول ان ظاهر
الحدود وجملة من ادلة الطرفين وتصريح غير واحد من اهل التتبع كون مقصود المثبتين اثبات الوضع
التعييني وان الشارع قد نقلها من المعاني اللغوية الى المعاني الشرعية لكن المصرح به في شرح المختصر
وغيره انه مطلق الوضع الشامل للتعين الحاصل من غلبة الاستعمال فلو بني على الاول امكن اقامة
الدليل على ثبوتها في جميع الالفاظ الدائرة في لسان المتشرعة واما على الثاني فلا بد من اقامة الدليل
عليها في كل لفظ من الالفاظ المعهودة ومن ذلك يظهر انه لو عولنا في المسئلة على الوجه الثاني والرابع

ثبت الوضع في جميع الالفاظ لان مفادها تعيين الشارع لها بازاء معانيها الجديدة التي استعملت
فيها ولو مرة واحدة وان اعتمدنا على الوجه الاول وبعض وجوه الاستقراء ثبت في خصوص ما علم
فيه بكثرة الدوران في لسان الشارع وتبادره الاولين الوجه الثالث من وجوه الكلام ابداه
بعض المحققين كما مر الثالث ان الفاظ المعاملات ليست مما ثبت فيها الحقيقة الشرعية لعدم ثبوت
استعمال الشارع لها في غير معانيها اللغوية مطلقا فضلا عن كثرتها وقد عرفت ان ثبوت الحقيقة
الشرعية بالتعيين او التعين يتوقف على مغايرة ما اراده الشارع من تلك الالفاظ للمعنى اللغوي
وهو غير معلوم في شيء من الفاظ المعاملات وانما المعلوم مغايرة اصطلاح الفقهاء والمتشرعة
لمعانيها العرفية وهي لا تنافي كونها في لسان الشارع مستعملة في معانيها العرفية وكون الزيادات
شروطا مستفادة من الادلة الخارجية كساير المطلقات العرفية التي علمنا تقييدها متصلا او منفصلا
ومن هنا يظهر ان انكار الحقيقة الشرعية في كثير من الفاظ العبادات ايضا كالركوع والسجود والطهارة
ونحوها مما يتطرق فيه هذا الاحتمال ليس بذلك البعيد نعم لو قيل ان التقييد يستلزم استعمال
المطلق في المقيد على وجه التجوز كما صرح به المحقق القمي في بابه مصرا عليه مخالفا للسلطان اطرد القول
بثبوت الحقيقة الشرعية وعم جميع الالفاظ الدائرة في لسان المتشرعة لان الزيادات سواء اريدت
في الكتاب والسنة شطرا او شرطا تستلزم مغايرة معانيها فيهما لمعانيها العرفية وكل ما كان كذلك
فمقتضى الدليل الثاني والرابع الالتزام بثبوت الوضع فيه وبالجملة المدار على مغايرة ما استعمل فيها
تلك الالفاظ في لسان الشارع لمعانيها العرفية فان ثبت المغايرة ثبت فيه الوضع تعيينا او تعينا لكنه
قد حققنا في محله عدم استلزام التقييد لذلك بل مقتضى اصالة الحقيقة ارجاع التقييد في موارد الشك
الى تعدد الدال والمدلول فلم يبق من الالفاظ التي يمكن دعوى العلم بثبوت الحقيقة الشرعية فيه الا مثل لفظ
الصلوة والزكوة والخمس والصوم والحج ونحوها مما علم ان المراد به في لسان الشارع قسم خاص من معناه
اللغوي على اشكال في الاخيرين لامكان القول بان الصوم في الكتاب والسنة لم يرد به سوى الامساك المشروط

والحج لم يرد به سوى القصد المخصوص على نحو ارادة الشروط والخصوصية من الخارج ولاجل ما ذكرنا
تعلقنا في اثبات الحقيقة الشرعية في الدليل الرابع ببطلان القول ببقائها في المعاني اللغوية
راسا وادعينا الضرورة على خلافه ولو في الجملة لان هذا الاحتمال حيثما يتطرق امتنع فيه اثبات
الحقيقة الجديدة لان المعاني الشرعية كلها قسم من اقسام معانيها اللغوية فيكون احتمال التقييد
على وجه لا يرجع فيها الى التجوز قويا لا دافع له سوى الحدس والوجدان بضميمة ظهور الاتفاق على
خلافه في الجملة كما يظهر ذلك من المحقق في لفظ الحج حيث ارسل ثبوت الحقيقة الشرعية فيه ارسال المسلمات
الثالث ذهب المحقق الكاظمي في المحصول الى ان لفظ النكاح مما ثبت فيه الحقيقة الشرعية قطعا لان
اهل اللغة مطبقون على انه في اللغة للوطي مع انه في العرف الشرعي للعقد حتى انه لم يرد في الكتاب
العزيز بمعنى الوطي الا في قوله تعالى حتى تنكح زوجا غيره على اشكال فيه ايضا لان المرأة موطوئة
وليست بواطئة فيتعين حمله على العقد ايضا اقول الظاهر ان لفظ النكاح كما انه في اللغة للوطي
كذلك في العرف العام للتزويج فيكون مثل لفظ البيع الموضوع لنحو من الانشاء وهذا المعنى على تقدير
ثبوته يمكن ان يحمل عليه جميع موارده في الكتاب والسنة فيخرج عن الالفاظ التي يجري فيها النزاع
لان جريانه كما ظهر مشروط بكون المعنى المراد منه في الكتاب والسنة مغايرا لمعناه العرفي الثابت عند
العرب وقول صاحب المغرب انه كان لغة للوطي ثم استعمل في العقد مجازا لعلاقة السببية لا ينافي
كونه حقيقة في التزويج عرفا لان المعاني العرفية غالبا مسبوقة بالاستعمالات المجازية لكون
الوضع فيها غالبا حاصلا من غلبة الاستعمال مع انه لم يعلم منه انه اراد بالعقد التزويج بل الصيغة
ومن الواضح ان كونه مجازا في الصيغة عرفا لا ينافي كونه حقيقة في التزويج ودعوى اتحاد التزويج
والعقد واضحة الفساد اذ المغايرة بينهما كمغايرة مفهوم البيع العرفي لعقده الذي هو حقيقة
فيه عند المتشرعة فالحق انه لا فرق بين النكاح والبيع في وجوب تنزيلهما في الكتاب والسنة على
معنييهما العرفيين اعني الانشاء بين الخارجيين المقصود بهما تمليك المال او البضع ومجرد كون

الاول بمعنى آخر لغة لا يصلح للفرق الا على القول بتقديم اللغة على العرف العام والكلام فيه ليس من
هذه الجهة الرابع ان مغايرة المعنى المراد الشرعي للمعنى اللغوي قد يكون بحسب المفهوم واخرى بحسب
المصداق والظاهر ان القسم الاخير ليس مما يقتضي بثبوت الحقيقة الشرعية اذ العبرة في النقل واختلاف
المعنى باختلاف المفهوم لا المصداق ومن هذا القبيل لفظ الطهارة فانها لغة بمعنى النزاهة والنظافة
وهذا المعنى بعينه هو المراد بها في لسان الشرع وان كان النزاهة الشرعية يصح سلبها عن النزاهة
العرفية لان مرجع هذا السلب الى التخطئة فيما يزعمه العرف نظيفا وهذا مثل اختلاف الاراء
والسلائق في تشخيص ما يندرج تحته المصاديق الخفية من المفاهيم كمنافر الطبع وملائمه فان الطباع
مختلفة من حيث النفرة عن بعض الاشياء وعدم النفرة مع عدم اختلاف الاراء في مفهوم منافر الطبع
فقول الشارع ان الكافر ليس بطاهر مع وجود النظافة العرفية فيه ليس مبنيا على ثبوت الحقيقة الشرعية
في لفظ الطهارة ومشتقاتها ومغايرة الطهارة الشرعية والعرفية مفهوما بل ويمكن ارجاع
الاختلاف بين العرف والشرع في كثير من الالفاظ الى ذلك منها لفظ البيع فانه لغة للنقل وكذلك
عند الشارع لكن النقل العرفي ربما يكون امرا زعميا لا واقع له عند الشارع كنقل الخمر ولكن يبعده
تمسك العلماء بمثل احل الله البيع في الاحكام فانه مبني على اتحاد البيع عند العرف والشرع مفهوما
لا مصداقا كما يظهر بالتامل الا ان يقال ان الاصل في كون الشيء مصداقا للنقل عند الشارع ايضا هو
صدق النقل عرفا فيستقيم الاستدلال ايضا اذ لا فرق في جواز الاستدلال بين القول بان مصداق النقل
الشرعي هو ما يصدق عليه النقل عرفا او القول بان مصداق النقل عند الشارع مغاير لمصداقه عند العرف
لكن طريق معرفة مصاديقه الشرعية ايضا هو العرف فكلما يحكمون فيه بتحقق النقل وصدقه فهو
مصداق للنقل الشرعي فكما ان الصدق العرفي مما يكفي واثبات الصحة عند الشك في الفساد على الاول
فكذلك على الثاني فافهم الخامس قد عرض لبعض المحققين اشكال في المقام وهو ان المتشرعة في لفظ الشارع تفسيره
بالنبي صلى الله عليه وآله ومقتضى ذلك استناد الوضع الشرعي اليه وح فيشكل الامر فيما ورد في الكتاب

من الالفاظ المتنازع فيها الان ثبوت الوضع في لسان النبي صلى الله عليه وآله لا يستلزم حمل الفاظ الكتاب
على مصطلحه صلى الله عليه وآله ثم اجاب عنه بان الله تعالى لا يختص بلغة دون لغة واصطلاح دون
اصطلاح لاستواء نسبة الكل اليه بل يخاطب كل قوم بلغتهم وكل طائفة باصطلاحهم فينزل خطابه
على اصطلاح من يخاطبه ثم اورد عليه بان هذا يستدعي سبق النبي صلى الله عليه وآله بالاصطلاح وهو خلاف الظاهر
اذ الظاهر انه انما اخذ عن الكتاب وان مبدأ التكليف بما فيه انما كان به لا بطريق آخر ثم اجاب عنه بان حاصله
ان ما ورد في الكتاب مجملات كانت مقرونة بالبيان فيكون ابتداء الشرع والوضع منه تعالى قلت
هذا الجواب منه تخريب لما بنى عليه اصل الاشكال من استناد الوضع الى النبي صلى الله عليه وآله على المشهور
والتحقيق ان نسبة الوضع اليه صلى الله عليه وآله على حد نسبة الشرع اليه فكما ان اطلاق الشارع عليه مبني على ملاحظة
بروز الشريعة بتبليغه كذلك اطلاق الواضع عليه مبني على ملاحظة ظهور الوضع الصادر من الله تعالى
واقعا في لسانه ومن الواضح ان كون الوضع من الله تعالى واقعا يكفي في حملنا الفاظ الكتاب على المعاني
الجديدة ولا يتوقف ذلك على ان يكون العلم به بغير بيانات النبي صلى الله عليه وآله مع ان اشتهار تفسير الشارع بالنبي
لا يستلزم اشتهار كون الوضع منه لا من الله تعالى لامكان ان يكون مرادهم به في تعريف الحقيقة الشرعية
معنى عاما شاملا لله تعالى وللنبي صلى الله عليه وآله وربما يجعل اطلاق كلامهم في الثمرة قرينة على ذلك فافهم والله العالم

والحمد لله رب العالمين وصلى الله على محمد وآله الطيبين الطاهرين

سنه ١٢٧٩

